

دكتور على ليلة

الاحياء العربى

تأملات فى

ظواهر الاحياء الدينى والعصب



الشباب العربى

تأملات فى ظواهر الإحياء الدينى والعنف

تأليف

دكتور على ليلة
الاستاذ المساعد
الشيخ محمد
الشيخ محمد

الطبعة الثانية

١٩٩٣



دارالمعارف

تصميم الغلاف : محمد أبو طالب

إهداء

إلى ابنتى الغالية ريم

لروح الشباب

التي تملأ حياتنا تفاؤلاً وسعادة

الفهرس

الصفحة

الموضوع

٩	مقدمة الطبعة الثانية
١٣	تقديم

الباب الأول الشباب والمجتمع متغيرات التفاعل ومظاهره

٢٥	تمهيد
----	-------

الفصل الأول الشباب فى عالم متغير

٢٩	طبيعة المتغيرات المؤثرة
٣١	١- قضية الشباب ، طبيعتها وأبعادها
٣٥	٢- التحديد الموضوعى لمفهوم الشباب
٤٣	٣- أمثالا : المتغيرات العالمية المؤثرة على الشباب
٥٢	٤- رابعاً : تأثير المتغيرات المحلية على الشباب
٥٧	٥- خامساً : المتغيرات المؤثرة فى واقع الشباب المصرى
٨٣	٦- سادساً : الشباب بين المتغيرات العالمية والمحلية (خاتمة)

الفصل الثاني

الشباب وبناء المجتمع

٩١	أبعاد الانفصال والاتصال
٩٣	أولاً : مقدمة عن الشباب وبناء المجتمع
٩٥	ثانياً : تنشئة الشباب ، طبيعتها وديناميتها
١٠٥	ثالثاً : الشباب والأسرة ، أبعاد التباين الجيلي
١١٨	رابعاً : النظام التعليمي وبعث الحركة الشبابية
١٢٩	خامساً : الشباب والنظام السياسي ، أبعاد التمرد والمعارضة
١٤٣	سادساً : الشباب وقضاء وقت الفراغ
١٤٧	سابعاً : الشباب ونظم المجتمع ، خاتمة ونظرة عامة

الفصل الثالث

مقومات الشخصية الشابة وخصائصها

١٥٧	أولاً : مقدمة حول طبيعة الشخصية الشابة
١٥٨	ثانياً : مكونات الشخصية الشابة
١٦٣	ثالثاً : خصائص الشخصية الشابة
١٧٧	رابعاً : مشكلات الشخصية الشابة
١٩٤	خامساً : الشباب والعلاقة بالمجتمع (خاتمة)

الباب الثاني

الشباب وإرادة التغيير من داخل التراث

الفصل الرابع من التغريب إلى الاحياء المراحل والنتائج

٢٠٩	أولاً : من التغريب إلى الإحياء ، المقدمات
٢١١	ثانياً : تغريب المجتمع المسلم، المراحل الأساسية
٢٣٠	ثالثاً : الاحياء الإسلامى ، الارهاصات وظروف الانطلاق
٢٣٨	رابعاً : من التغريب إلى الاحياء ، النتائج

الفصل الخامس

الشباب والدعوة إلى التغيير من داخل التراث

٤٥	أولاً : الاحياء الإسلامى بين الشباب ، مقدمة
٢٤٧	ثانياً : عوامل الاحياء من داخل الدين والعقيدة
٢٥٧	ثالثاً : عوامل الاحياء من داخل النظام العالمى
٢٦٦	رابعاً : العوامل المتصلة بالنظام الاقليمى الإسلامى
٢٩٣	خامساً : العوامل المتصلة ببناء المجتمعات القطرية
٣٠٧	سادساً : الشباب وعوامل الاحياء الإسلامى (خاتمة)

الفصل السادس

الاحياء الدينى بين الشباب الخصائص والاتجاهات

٣١٩	أولاً : الاحياء الدينى بين الشباب (مقدمة)
٣٢١	ثانياً : خصائص الاحياء الإسلامى
٣٣٤	ثالثاً : اتجاهات الاحياء الاسلامى

الصفحة

الموضوع

- ٣٤٨ رابعاً : من الاحياء الى التطرف ، ظروف التحول
- ٣٥٦ خامساً : تأملات في الاحياء والتطرف (خاتمة)

الفصل السابع

من الاحياء إلى التطرف جماعات التحول وظروفه

- ٣٦٧ أولاً : معالم الطريق إلى التطرف، مقدمة
- ٣٧٤ ثانياً : نظرية التطرف، المفاهيم والمنهج
- ٣٨٢ ثالثاً : الجماعات المتطرفة ، بواعثها وأنماطها
- ٣٩٢ رابعاً : مستقبل الاحياء الإسلامى ، بعض الافتراضات
- ٤٠٠ خامساً : ملاحظات حول ظواهر الاحياء والتطرف (خاتمة)

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الثانية

تلاحقت الأحداث على الصعيد العالمى والإقليمى والمحلى منذ صدور الطبعة الأولى، وهى الأحداث التى كان الشباب دائماً العنصر الفاعل والموجه لحركتها. فعلى الصعيد العالمى تداعت الأنظمة السياسية لأوروبا الشرقية وأيدىولوجيتها الاشتراكية تحت ضغط إحتياجات المجتمع المدنى. ولقد كانت شريحة الشباب هى التى فجرت هذه المجتمعات من الداخل، حيث أدى عجز الأنظمة السياسية عن اشباع حاجاتهم الأساسية إلى رفض استمرار حكم العجائز، وإلى رفض منطلقهم وأيدىولوجيتهم. أدرك الشباب التطور المشوه الذى تسير فيه هذه المجتمعات وهو التشوه الذى أسسته الصفوات التى كانت تحكم فى نطاقه الكتلة الاشتراكية والتى خانت سياساتها كل المقولات الماركسية والمثل الاشتراكية.

لقد فرضوا القهر على شعوبهم بينما نادى الماركسية أن على البروليتاريا أن تحجبها عن الطبقة التى كانت تستغلها، فعمانت الأحزاب البروليتارية مع الدولة، بحيث تحولت إلى أدوات للتسلط بينما رأها ماركس قنوات للتحرير وللارتقاء نحو مجتمع مدنى مثالى تنتفى منه الشرور وينتهى منه الألم. ولقد تجلت الحقيقة بصورة أكثر قبها وأعمق ألماً حينما شكلت بيروقراطية الدولة والحزب طبقة جديدة حصلت على كل امتياز. ومارست التسلط والقهر وخانت الماركسية فى مثلها الأساسية. وأصبح من العبث مثلاً إدعاء جورج لوكاش إمكانية أن يقوم الحزب بتزويد الطبقة البروليتارية بوعيها الثورى. ومن ثم كان طبيعياً أن تنفجر براكين المجتمع المدنى لتطيح بالأنظمة وتقضى على الصفوات التى عبثت بمقادير مجتمعاتها وشوهت تطورها. وفى لحظات محدودة انهار كل شيء، وانتهى كل شيء كذلك، كإن الزمان لم يفتح هذه الصفحة من التاريخ.

على الصعيد الإقليمى وقعت أحداث جسام كذلك فقد وقعت حرب الخليج الثانية وطرحت خلالها شعارات عديدة. طرحت شعارات العدل الاجتماعى، وإعادة توزيع الثروة العربية فى مقابل

الحفاظ على تماسك النظام العربي وأمن الدولة القطرية. ثار حوار عربي حول أولويات النضال في هذه المرحلة. هل تتوجه جميعنا إلى العدو الرابض خلف جدران البيت العربي، فإذا أمنا جانبه فإننا نتجه بعد ذلك إلى إعادة تنظيم البيت ذاته، أم أن تنظيم البيت العربي وتعبئة إمكانياته على أساس من العدل والحق، يعتبر شرطاً للانطلاق نحو مخاطر كامنّة وراء الجدران. في مواجهة هذا الاستقطاب لم يقدم النظام العربي حسماً للقضية، وبدلاً من ذلك تحرك متأرجحاً بين مواضع ومواقف متناقضة، تحرك بينها كثيراً، ولمقد طاقته لكنه لم يحقق تقدماً أو يقدم إنجازاً.

ولقد كان طبعياً أن يؤدي ذلك إلى تنذر شريحة الشباب، فسياسات أغلب الأنظمة السياسية عاجزة عن تأمين إشباع حاجاتها الأساسية، فعلمها بطيء غير قادر على الاستجابة للتغيرات العالمية والإقليمية والمحلية المتلاحقة والمتسارعة. يضاف إلى ذلك انتشار مظاهر الفساد في أركان بعض هذه الأنظمة الأمر الذي أدى إلى القطيعة بينها وبين مجتمعاتها المدنية. وإذا كانت الأنظمة قد امتلكت الجيوش وأجهزة الشرطة، فلقد كان الشباب هم حاملوا حراب المجتمع المدني. وعلى الخريطة العربية تفجرت معارك كثيرة انتصر فيها الشباب أحياناً وحققوا بعض المطالب، غير أنهم في أحيان كثيرة قهروا وأصبحوا من جديد مخزوناً لتفتر مضاف، يتراكم حتى لحظة انفجار قد يطيح بكل شيء.

على الصعيد الإقليمي أيضاً ثارت قضية الديمقراطية أدرك المجتمع المدني عجز بعض الأنظمة عن إتخاذ القرار الملثم في الوقت المناسب. ومن ثم بدأت شرائح المجتمع المدني تضغط من أجل المشاركة. ولتكن قواعد الديمقراطية هي المنظمة لتفاعل المجتمع المدني والنظام السياسي بهدف الوصول إلى القرار الاجتماعي الملثم في مواجهة الأحداث، وأيضاً لتجنب التمزق والعنف الناتج عن حجب حق البعض في المشاركة. وإذا كانت بعض الأنظمة العربية قد وافقت على هذا الاتفاق أو العقد الاجتماعي، إلا أنها سرعان ما فسخت العقد، واغتالت الديمقراطية، لأنها رأت هذه الصيغة مقيدة لحركتها بل مهددة لوجودها، ذلك لأنها صفوفات عسكرية أو أبوية لم تنشأ وفق قيم ديموقراطية، أو أنها قد ادعت الحكمة الأبوية. ولقد

أدى إغتيال الديمقراطية في بعض المجتمعات إلى التقهقر ببعض أجزاء النظام العربي إلى الخلف، وإلى قتل أجنة المثل الديمقراطية وهي مازالت في الرحم، في لحظة من التاريخ اعتقدنا أن الآمال ساطعة، وفي لحظة تالية أطفئت الشموع.

على الأصعدة المحلية داخل النظام العربي برزت ظواهر عديدة، على أنها تشير في غالبها إلى انتصارات يحققها المجتمع المدني على طريق التطور. في بعض المجتمعات ضغط المجتمع المدني حتى أطلق عقار الحياة النيابية، حقيقة أن الخطوات ما زالت في البداية غير أنها فتحت طريقاً لا رجوع فيه، وفي بعض المجتمعات ضغط المجتمع المدني لصالح بعض الشرائع أو بعض الفئات كي تضمن حقوقاً تفرض إشباع الحاجات الأساسية أو تخلق حالة من التجانس داخل المجتمع المدني، وفي بعض المجتمعات نشطت الأنظمة السياسية تطارد بعض الفئات خوفاً من إشهار العجز أو تكشف خريطة الفساد. ونستطيع القول بأن انتصار المجتمع المدني أصبح مؤكداً في ظل مناخ عالمي ديموقراطي يؤمن حقوق الإنسان في مواجهة طغيان بعض الأنظمة، ويؤكد على ضرورة أن لا تشكل الأنظمة السياسية، أو الصفوات عائقاً أمام تنمية المجتمع المدني وتحديثه، أو مؤثراً على تطوره الديموقراطي.

برزت هذه الأحداث على الأصعدة الثلاث، بحيث يمكن اعتبارها مؤشراً لعصر جديد ينجح فيه المجتمع المدني في السيطرة على أنظمتها السياسية وتوجيهها بما يحقق مصالحه، وإذا قلنا أننا في مواجهة نظام عالمي جديد، فإننا نستطيع القول بأننا أمام تخلق شكل جديد للعلاقة بين المجتمع المدني والنظام السياسي، مازالت هذه العلاقة في طور التشكل في مجتمعات الكتلة الاشتراكية المنهارة، وفي مجتمعات العالم الثالث، وأيضاً في مجتمعات نظامنا العربي. وأتينا نستطيع القول كذلك بأن الشباب يشكلون اليد القوية التي تشارك في تشكيل هذه العلاقة.

ولأن هذه الأحداث مازالت تقع، وتتفاعل وتكتمل ولأن التفاعل أحياناً يقود إلى نتائج غير متوقعة، إن سلباً أو إيجاباً، فقد أثرت عدم تعديل بعض قضايا وفرضيات هذه الدراسة، أقصد تلك التي يبدو أن الأحداث سوف تتجاوزها، واكتفيت في هذه الطبعة بإشارات هنا أو هناك، انتظاراً لاحتمال الأحداث، حيث تكون الرؤية أكثر وضوحاً، لأن الاحتمال قد يتحقق بسبب نضج

الأحداث واستقرارها وليس بسبب التثبيت المتعسف للتجريد العلمى.

أخشى وأنا أكتب ذلك، أنى أبرد عجزاً فى القدرة العلمية على الملاحقة والمتابعة، أو أنى أعبر عن روح الكهول ونظرة العجائز إلى الأمور، نظرة تفتقر إلى قدرة الشباب على الوثب فى قلب الأمواج المتلاطمة للإمساك بالحقبة، زائفة كانت أم صادقة، حيث إبداع الحقيقة وهى فى حالة سيولة ودينامية، والمخاطرة بالتنبؤ حتى قبل أن تكتمل الأحداث، وهذه مهمة عالم الاجتماع الحقيقى، لكننى بحكم العمر أثرت فى هذه الطبعة التخلّى عن ثورية عالم الاجتماع وقدراته الوثابة، بحثاً عن أمان المألوف والتأريخ الملائم حتماً لعمر الكهول، ولأعذرنى القارئ فى ذلك.

أتوجه فى النهاية بالشكر العميق إلى الأخوة الأعزاء الأستاذ أحمد أنور المدرس المساعد بكلية التربية على قراءة مخطوطة الطبعة الثانية ومتابعتها حتى أصبحت بين يدي القارئ العربى، وكذلك الأخ عيد الوهاب جوده على تفضله بالمشاركة فى المراجعة، حيث ساعدتني كثيراً أفكارهم الصائبة فى معالجة بعض القضايا، لهم منى كل تقدير واحترام وجزاهم الله عنى كل خير.

وعلى الله قصد السبيل

المجوزة فى ١٩٩٢/٢/٤

تقديم

بنهاية عقد الستينات أشرف النظام العالمى على حالة من الاستقرار التى ساعدت فى تأسيسها عوامل عديدة . أولها الوفاق الدولى الذى تحقق بين القوتين العظميين بانتهاء عصر الحرب الباردة ، وهو الوفاق الذى أدى إلى نتيجتين هامتين . الأولى سقوط بعض الأنظمة التقدمية فى مجتمعات العالم الثالث ، والثانية هيوط فاعلية حركات التحرير فى العالم تارة بسبب الوفاق الدولى الذى تحقق ، ومن ثم تدنى الدعم المعنوى المقدم لها من قبل القوى التى ترعى حركتها ، وتارة أخرى بسبب انخفاض الدعم المادى المقدم لها من قبل مجتمعات العالم الثالث التى تتعاطف وأمالها .

وعلى صعيد القوى العالمية اتجهت كل من هذه القوى إلى محاولة إعادة ترتيب بيئتها الداخلى بعد أن فرغت من ممارسة الحرب الباردة التى جعلتها تقف فى أحيان كثيرة على حافة الحرب الساخنة . وكان منطقياً أن تتجه السلطة فى كل من المجتمعات الرأسمالية والاشتراكية إلى احكام سيطرة الدولة معنوياً ومادياً على المجتمع المدنى بشرائحه المختلفة ، وخاصة شرائح الشباب ، باعتبارهم أساس الحركة والطاقة ومصدر التوتر وإشاعة حالة عدم الاستقرار . يبدأ نوع من التأكيد على عمليات التنشئة الاجتماعية والصياغة النظامية للفئات التى يحتمل تمردھا لخلق حالة من التكيف العميق داخل هذه المجتمعات تتلاءم مع حالة الوفاق بين القوى على صعيد النظام العالمى .

ولأن نظاما عالميا متماسكا يسعى إلى تدعيم وحدته فإنه كان منطقياً أن تنعكس توجهات الميل إلى الاستقرار على صعيد مجتمعات العالم الثالث ، فإمام حركة الوفاق تبعثرت أساليب الحركة فى مجتمعات العالم الثالث . بعضها بدأ يعيد حساباته وعلاقاته بالقوى العالمية التى اتجهت إلى الوفاق ، بينما سقطت التجربة التنموية للبعض الآخر بسبب متغيرات داخلية تجاهلها فى الماضى أو متغيرات خارجية طرأت عليها ، بينما وقف البعض الثالث متربصاً فى خوف من أن يقع على أرضه ما حدث عند الآخرين . نتيجة لذلك انكفأت مجتمعات العالم الثالث

على ذاتها ، إما خوفاً من الحركة خشية السقوط ، أو في محاولة البحث عن أساليب الانطلاق من جديد بعد أن تحقق السقوط .

وقد كان منطقياً أن تكون شرائع الشباب هي الخاسرة من اتجاه النظام العالمى إلى هذا النوع من الاستقرار المفروض . أدرك الشباب فى المجتمعات المتقدمة أن الأنظمة السياسية بعد أن هدأت معاركها الخارجية ، من المنطقى أن تتحول إلى الداخل لمحاولة أحكام السيطرة الداخلية كأحد أساليب إعادة ترتيب البيت الداخلى . ومن الطبيعى أن يكون الشباب هم المتضررون من ذلك ، ومنطقياً أن يتوقعوا مستويات أعلى من القهر كلما اتجه النظام السياسى لاحكام السيطرة .

وقد كان من المنطقى أن يعى شباب حركات التحرير والتمرد نتائج هذه التوجهات العالمية على نضاله . فقد أدرك أنه مهدد بقطع الدعم المعنوى من القوى العالمية التى كانت تساعده . وبرز لديه يقين باحتمال تضائل الدعم المادى ، الذى قد يبخل به الجيران عليه ، لأن أهل البيت أولى بموارده ، ورأى سقوط الرفاق الذين كانوا يدعمون حركته من داخل العالم الثالث . هذا الشباب يتأمل بمشاعر الخوف والحيرة احتمالية أن تؤثر هذه التفاعلات على اختزال آمال نضاله . وانتابته الحيرة لقد قدم دعاء كثيرة وما زال فى منتصف الطريق ، وإذا كان فى قدرته - لاكمال الطريق - أن يقدم التضحية ، فانه غير قادر على فرض تأمين استمرار دعم الآخرين له .

وفى مجتمعات العالم الثالث ، شكل السقوط صدمة لشبابها . وبدأت تساؤلات كثيرة تظهر على السطح . لقد عانينا من الحرمان لتأكيد ثراء المجتمع وعافيته . لقد خفضنا طموحاتنا فى الاشباع لتزدهر طموحات المجتمع وأماله . لقد بذلنا كل الجهود الممكنة لدعم حركة البناء وبنف عجلة التنمية ، فإذا كل المردودات سلبية ومتدنية . وفى قلب هذه الحالة المترجحة برزت تساؤلات كثيرة ، هل هذه الحالة التى وصلنا إليها من التردى أسبابها داخلية تستحق المسألة أم أن عواملها خارجية مفروضة تستحق المواجهة ؟ ومنطقى أن يحدث التوتر حينما يدرك الشباب انه مقبل على حالة من الحرمان الفانض . لقد عانى الحرمان - عن رضى - ليؤسس البناء والتقدم والانطلاق ، وعليه الآن أن يعانى من حرمان أعمق ليعالج آثار السقوط ،

ونتيجة لذلك تلبدت سماء العالم الثالث بغيوم التمرد .

وفي قلب الأسى المفروض على كافة الأصعدة ظهرت ثورة الشباب على نظام عالمي يتلذذ - عن ساديه - بصناعة الكبت . بدأت الشرارة الأولى من جامعة نانانتير بفرنسا ، بأهداف محدودة تتمثل في ضرورة تحديث المناهج الدراسية ، وخلق رابطة قوية بين مخرجات النظام التعليمي ومدخلات النظام الاقتصادي في نطاق المهنة والعمل . وانتهت بأهداف ثورية شاملة ، لها مضمون واحد . وإن اختلفت تجلياتها باختلاف موقع الشباب على الخريطة العالمية .

ثار الشباب في المجتمعات المتقدمة ضد المؤسسة الاجتماعية القائمة . ورأى في المركب العسكرى - التكنولوجى المسيطر في هذه المجتمعات آلية لفرض القهر على شرائح الشباب فى الداخل وقوى التحرر العالمية فى الخارج . فى مواجهة هذه المؤسسة رفع الشباب شعارات النضال والرفض والمطالبة بالحرية ، وقد تجلى هذا الرفض فى السلوكيات التى تستهدف توسيع نطاقه من ناحية عن طريق السعى إلى التحالف مع القوى الاجتماعية المتضررة من النظام ، كمحاولة جذب الزوج والمولودين ، والفقراء والعاطلين عن العمل ليكونوا هم جنود النضال حينما تستوجب الضرورة ذلك . ومن ناحية أخرى الامتناع عن المشاركة فى الج : ود التى قد تدعم قوة النظام أو تضعف قدره قوى التحرر من الشباب العالمى على ممارسة النضال، مثلما فعل الشباب الأمريكى حينما رفض التجنيد فى الجيش احتجاجاً على الدور الأمريكى فى الحرب الفيتنامية . فى هذا الإطار تنوعت سلوكيات الشباب بين الرفض العنيف لممارسات النظام ، وعلان هذا الموقف ولو تطلب ذلك قدراً من التضحية . وبين اعلان عدم المشاركة فى التفاعل الاجتماعى من ناحية وبين الانسحاب من الحياة الأثمة للمؤسسة الاجتماعية الحاكمة من ناحية ثانية ، حدث الهروب إلى حالة الطبيعة ، إلى الغابات بعيداً عن سيطرة المؤسسة الحاكمة ، أو الهروب إلى عالم تخلفه الماريجوانا والحشيش ، حيث تخف وطأة القهر ويتعمق الاستمتاع بالحرية فى عالم خيالى ، أو الهروب إلى حالة من البوهيمية وممارسة الجنس ، حيث الاستمتاع الماسوخى بقتل الذات ، فهم مرضى وهم نتاج لمجتمع مريض .

فى المجتمعات الاشتراكية - ككوى عالمية متقدمة - كان للشباب دور مماثل وإن اختلف نى طبيعته . فقد أدرك الشباب الاشتراكى التناقض الذى يفلق حياته . فهو قد تعلم فى

الصفير - حسب التعاليم الماركسية - أن المجتمع الاشتراكي هو مجتمع المساواة في امتلاك فرص الحياة والعمل والتعلم والمشاركة في اتخاذ القرار . غير أنه حينما امتلك وعيه أدرك أن الأمور تسير بما يخالف نقاء التعاليم . أدرك أن الأحزاب الاشتراكية قلاعاً تنظيمية حصينة من الصعب اختراقها واكتساب عضويتها ، بحيث أدى ذلك إلى خلق تفاوت بين الاشتراكيين القياديين من ناحية ، وبين عموم الشعب الاشتراكي من ناحية ثانية ، وهي مقولة جديدة لا محل لها من التعاليم الماركسية . وبدلاً من أن تصبح الأحزاب الاشتراكية صفواتاً للقيادة نحو تحقيق المجتمع الشيوعي ، تراجعت لكي تصبح وسائل لممارسة القهر والكره . وأصبح الإنسان في المجتمع الاشتراكي موضع شك ورقابة . في مواجهة هذا الموقف مارس الشباب السلوكيات الاشتراكية الظاهرة ، بمشاعر عدائية كامنة نحوها .

أدرك الشباب أيضاً أنه في مواجهة الامتيازات التي يمتلكها البعض يبرز الحرمان المفروض على البعض الآخر ، الأمر الذي أدى إلى افتقاد المثل الاشتراكية لمعانيها النقية والطاهرة . يضاف إلى ذلك وعي الشباب بأن ثمة تحالف قائم بين الجهاز البيروقراطي الذي يتولى تنظيم الجماهير والتعامل مع شئونهم ، وبين التنظيم الحزبي الذي يتولى قيادتها وتعبئتها . وأنه إذا كان الشباب الأمريكي يعاني من المركب العسكري - التكنولوجي فإن الشباب الاشتراكي يعاني من المركب البيروقراطي - الحزبي . غير أنه بسبب السيطرة الكاملة والشاملة ، وبسبب الكبت المفروض ، عاش الشباب الاشتراكي حالة من الثورة الصامتة التي تنتظر أدنى تسامح من المركب القائم لكي تنفجر أعصاراً يدمر كل شيء * .

وحينما حدث الوفاق ، تسرب الاعلام والاعلان العربي الى المجتمعات الاشتراكية وترأخت قبضة النظام المسيطر . بحيث تزامن ذلك مع ضغط الشباب من الداخل من أجل قدر من الحرية وقدر من الانفراج . وأمام هذه الضغوط وقف النظام فترة حائزاً في جمود ، يعتقد أنه قادر على السيطرة ، غير أنه أمام ضغط الشباب والجماهير انحنى لرياح الإصلاح والتغيير ،

* طرحنا هذا التوقع في الطبعة الأولى قبل أن ينهار الاتحاد السوفيتي القديم . وقد صدقت توقعاتنا حينما حدث الانهيار الهائل بسبب التسامح الديموقراطي الذي سمحت به القيادة السوفيتية بقيادة الرئيس السوفيتي السابق جورباتشوف . فإعلاماته لفلسفة وسياسة البيروسترويكا والجلاسونست ، فتح الباب أمام التوترات المختزنة التي شكلت إعصار عصف بالبناء جميعه .

وتحوّلت الثورة الصامتة إلى ثورة صريحة ومدوية أتت على طغاه وألانت عريكة آخرين .

وأمام سقوط بعض الأنظمة وعجز البعض الآخر بدأ شباب العالم الثالث يستلم شعارات ثورة الشباب في العالم المتقدم ، وإن كان بمضمون مختلف . حيث قاد الشباب مظاهر التمرد والعنف تارة بسبب عجز الأنظمة السياسية عن تحديد طريق واضح ومحدد تندفع فيه التنمية ، الأمر الذي أدى إلى انتكاستها في النهاية ، وتارة أخرى بسبب الحرمان من المشاركة ، واحتكار الكبار سلطة إصدار القرار ، بينما الشباب هم المحملون لآثار القرار إذا تمخض عن آثار سلبية ، وتارة ثالثة لأنهم رأوا أن سنوات الشباب معدودة في العمر ، تضيق من بين أصابعهم بسبب مشاعر الحرمان المحيطة بهم ، والتي تكثف طاقات العذاب التي يتعرضون لها . أمام هذا الموقف قد يتجه الشباب لممارسات العنف والرفض مدمرا الأصول المادية لمجتمعه ، أو ينصرف إلى عالم آخر ، قد يكون هذا العالم ساحة للانتظار من أجل الوثوب من جديد على المجتمع والثورة عليه ، أو الغياب عن المجتمع ، تحت وطأة مشاعر اليأس ، في عالم وردي تشير خيالاته أشباحات يعجز عنها عالم الواقع . ينصرف الشباب الأول إلى الدين كساحة للانتظار والتجمع من أجل مسيرة الخلاص ، بينما ينصرف الشباب الثاني من خلال المخدرات إلى عالم خيالي ينتظر المخلص والخلاص .

وبسبب انتشار حركات الشباب في كل مكان ، تدرك حركات التحرر الوطني أنها أمام رياح جديدة تأتي بما تشتهي السفن ، وأن شباب العالم بروحه قد بدأ يدعم نضالها ، واكتسب نضالها نتيجة لذلك قدرة عالية على تجسيد الخيال . تحول إلى طاقة متسامية على التضحية من أجل المثل . في الأولى حاولت حركات التحرر نقل ساحة القتال إلى قلب مجتمعات القوى الامبريالية ليستسنى لجيوش الشباب في الداخل أن تلعب دورها مثلما فعلت حركة تحرير فيتنام . قمة الانتصار أن يدافع الشباب الأمريكي عن وجهة النظر القيتنامية في قلب مدرجات الجامعات الأمريكية . وفي الحالة الثانية أدركت قوى التحرر ضروره تكثيف التضحية من أجل المثل ، ليصبح الرصاص شعاراً والموت خلاصاً من أجله . أليس ذلك هو ما فعله تشي جيفارا وأكدته ملحمة النضال في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية ، وتكتب الانتفاضة الفلسطينية بالدماء سطوره الآن .

وفى قلب الغليان تسائل الباحثون المتابعون لتفاعل المجتمع : هل نحن أمام ظواهر تعمد وعنف يمارسه الشباب استجابة لممارسات القمع والكبت بغض النظر عن اختلاف المستوى والمكان ، أم أننا فى مواجهة ثورة عالمية تتفوق لها كل أركان الثورة ، وأنها إذا لم تتجح الآن فلسوف تتجح حتما فى المستقبل ، إما بسبب الخبرة المتولده عن التجريب الثورى ، أو بسبب ضعف المؤسسات المسيطرة . ومن جانبنا نؤكد أننا أمام ثورة شبابية محتملة لأن شروطاً ثلاثة قد توفرت .

ويعتبر توفر أيديولوجيا وثقافة الشباب هى الشرط الأول لقيام هذه الثورة ، حيث تلعب الثقافة والأيديولوجيا وظيفتين . الأولى أنها تخلق المجتمع الشبابى وتؤكد على تماسكه الداخلى ، البرهنة على ذلك أن أغانى الشباب وموسيقاه متماثلة ، والجنز هو الزى الغالب والموحد ، والموقف متماثل من مؤسسات الضبط والسيطرة . بينما تتحدد الوظيفة الثانية للأيديولوجيا فى تشخيصها للمجتمع الذى ينبغى أن يكون ، المجتمع المتحرر من القهر والكبت ، المجتمع الذى يتيح مساحة أكبر للمشاركة فى اصدار القرار ، والذى يمتلك القدرة على توفير الفرصة لأشباع حاجات الشباب ، وبين عذابات ومعاناة ما هو كائن وأحلام ما ينبغى أن يكون ، يتأسس شوق صوفى قادر فى لحظة على الانسحاب إلى عالم آخر وخاص ، عندما هو فى لحظة أخرى من خلال العنف قادر على تجاوز الفجوة التى تفصل بين ما هو كائن عن ما ينبغى أن يكون .

وتعتبر القابلية الجماهيرية للانجذاب لمثل الأيديولوجيا وقيم الثقافة هى الشرط الثانى ، باعتبار أن هذه المثل والقيم تقدم وعداً بالأشباع المحتمل . وفى اطار الشباب يصبح الارتباط بهذه الثقافة والأيديولوجيا هو الآلية التى تخلق تجمعاً هائلاً يشكل الشباب جمهوره الأساسى . قد يبدو بقطاع الشباب المثقف غير أنه يستمر فى التعاطف والتنامى ليضم قطاعات شبابية جديدة ، من بين شباب الفلاحين ، والعمال وطلبة الجامعة ، ولأن هذه الأيديولوجيا تتناقض والثقافة السائدة فى المجتمع تلك التى تفرض على أعضائه قدراً متزايداً من الحرمان ، فإنه من المنطقى فى اللحظات الحاسمة أن تكون الأيديولوجيا والثقافة الشبابية ليست جاذبة للشباب فقط ، ومعبتة له ، ولكنها قادرة كذلك على استمالة فئات أخرى إلى معسكر الشباب ، كالفقراء ، والمقهورين ، وسائر الجماعات الخارجة على النظام .

وتعتبر حالة النظام السياسى فى المجتمعات التى تمارس القهر على الشباب شرطاً ثالثاً لنجاح الثورة أو الحركة الشبابية ، فإذا كان النظام قهرياً وغير متوازن لا يتيح أى قدر من الحركة والمشاركة فإنه بذلك يشكل عاملاً أساسياً يساعد على انجاح الثورة أو العنف الشبابى ، أما إذا كان مروعاً يتيح قنواتاً مظهرية للمشاركة فإنه بذلك يؤخر عنف الشباب ، أو يؤجل مرات تحول وقائع العنف المتناثرة إلى ثورة شبابية شاملة . البرهنة على ذلك ما تؤسسه الأنظمة الرأسمالية من سياسات للتعامل مع الشباب بحيث أوقفت حوادث العنف وحولتها إلى مجرد ظواهر تمرد ورفض ، من الصعب أن تتحول إلى ثورة ، وما تبتته الأنظمة الاشتراكية من سياسات وممارسات ساعدت على تحول مشاعر التمرد والرفض إلى ثورة أتت على أسس النظام ، ما حدث فى رومانيا والكتلة الاشتراكية يعتبر مثال على ذلك .

لا نقصد بالقول بثورة الشباب أن يخلق الشباب نظاماً يحكمه الشباب . ولكن ما نقصده أن يدمر الشباب مجتمعاً يفرض القهر والحرمان والمعاناة على البشر فى اطاره ، ليخلق مجتمعاً أقرب ما يكون إلى مثل الشباب ، وإن لم يقتصر على اشباع حاجاتهم . مجتمعاً لا وجود لممارسات القهر فيه ، يشارك الجميع عن ديموقراطية وغيرية وتضامن فى اتخاذ القرار الذى يدعم المصالح العام . ترتفع فيه شعارات الحرية ، وتتجسد قيمها فى اطاره . لكن من المؤكد أن الشباب سوف يشكل رأس الحرية دائماً ، فى الجهد الثورى الذى يتولى تأسيس هذا المجتمع . لكل هذه الاعتبارات تناولنا قضية الشباب بالبحث والدراسة من خلال المؤلف الذى أقدمه الآن ، والذى يشير عنوانه إلى ثلاثة ظواهر نعيشها ويعيشها الشباب ، وهى ظواهر التغيير والاحياء الدينى والعنف .

وفيما يتعلق بظاهرة **التفسير** ندرك منذ البداية أن التغيير يعتبر الصيغة أو التفاعل التى تعيشه مجتمعات النظام العالمى المعاصر بفاعلية ، وهو التفاعل الذى نعتقد أن الشباب يلعبون دوراً أساسياً فى اطاره ، وذلك لاعتبارات كثيرة . منها أن الشباب أقل التزاماً بالثقافة والتقاليد التى تنظم تفاعل الحاضر . ذلك لأن الشيوخ هم الأكثر التزاماً بها ، فروابط الشباب واهية بالماضى ، غير أننا نجدهم فى مقابل ذلك لديهم ايمان بالحاضر والمستقبل . ومن هذا المنطلق يتبلور الميل إلى التغيير . فهم من ناحية قد يدركون انحرافات الحاضر وفساده ، وخسروب القهر

والكبت المفروضة عليه ، ومن ثم تظهر الدعوة - استجابة لذلك - بضرورة التحرك من أجل التغيير والقضاء على كل ما يشوه الحاضر . غير أنهم من ناحية أخرى قد يأملون أن يكون المستقبل متجاوزاً للحاضر ومتفوقاً عليه ، ومن ثم تظهر الحاجة ماسة إلى بذل الجهد لبناء الحاضر انطلاقةً إلى المستقبل ، أو السعى بعنف لتدمير الحاضر والقضاء عليه من أجل فتح الطريق نحو المستقبل ، ويصبح التغيير هو الشعار الذى يحكم تفاعلات عملية الانتقال . إضافة إلى ذلك فعلاقة الشباب بعملية التغيير قوية وعضوية ، من ناحية لأنهم أصحاب القدرة على بذل الجهد من أجل التغيير ، ومن ناحية ثانية لأنهم فى تكوينهم البيولوجى والنفسى والاجتماعى يمثلون مرحلة تغير وانتقال فى تاريخ الشخصية الانسانية . من هنا كان الشباب دائماً هم الحاضرون أبداً بين كل الداعين إلى التغيير أو الذين يعملون على تجسيد شعاراته .

وتتعلق الظاهرة الثانية التى وردت فى عنوان هذا المؤلف بظاهرة **الاحياء** . ونحن نعتقد أن الاحياء نوع من التغيير أو بالأصح الدعوة الى التغيير . ويتم الاحياء فى الغالب من خلال التراث ، وإذا كانت ظواهر الاحياء من الظواهر التى كان لها وجودها فى مختلف المجتمعات ، فإنها فى المجتمعات الإسلامية بدأت تلعب دوراً وجودياً وبنائياً ، ويكشف تأمل عملية الاحياء أن الشباب لا يرغبون من خلاله العودة إلى الماضى ، فاعتقد أن ذلك أبعد ما يكون عن روح الشباب، وإذا كان من الممكن أن يتمسك الشيوخ بالماضى فإنه من المستحيل أن يكون ذلك هو توجه الشباب . وليس من المنطقى كذلك أن يقود الشباب تطوراً إلى الخلف . فذلك يتناقض مع قوانين الطبيعة والتطور . يحاول الشباب من خلال الاحياء والاحياء الدينى بالتحديد بعث مثل المجتمع العظيم وقيمه ، وليس شكل المجتمع القديم وواقعه .

ويعتبر العنف هو الظاهرة الثالثة التى تصدى لها هذا المؤلف لأنه يعد من الظواهر المرتبطة بالشباب ، من ناحية لأنهم أطهار ومباشرون حتى لو أدت الطهارة والمباشرة إلى الصدام ، وهم فى ذلك على عكس الشيوخ الذين زودتهم خبرة السنين بالقدرة على المناورة والالتفاف لتحقيق الهدف . من ناحية ثانية فالشباب حساس ، متوتر وقلق ، طاقات التكيف السلبى متدنية لديه ، ومن ثم إذا تواجد ما يثير حساسيتهم ويفجر طاقات القلق والتوتر لديهم ، فالاستجابة بالعنف تصبح المطية الملائمة .

وأخيراً أتمنى بهذا الجهد أن أكون قد وفقت فى طرح المسألة الشبابية على الصعيد الانسانى والعربى والمحلى من منظور أشمل . وأمل أن تلقى هذه المحاولة قبول الجماعة العلمية، حيث أعتقد أن القبول هو الشرعية الحقيقية لأى باحث ينبغى أن تكون له مكانة فى اطار هذه الجماعة .

لا أنهى مقدمتى لهذه الدراسة قبل أن أتوجه بالشكر والاعتراف لصديقى الدكتور شحاته صيغام الذى تحمل عن كرم عبء متابعة اخراج هذا المؤلف اضافة إلى أفكاره الشبابية التى إستندت إليها فى احراء تعديلات عديدة أشكره وجزاه الله عنى كل خير .

والله الموفق واليه قصد السبيل .

على ليلة

العجوزة ١٩٨٩

الباب الأول

الشباب والمجتمع متغيرات التفاعل ومظاهرة

تمهيد :

الفصل الأول : الشباب فى عالم متغير

طبيعة المتغيرات المؤثرة

الفصل الثانى : الشباب وبناء المجتمع

أبعاد الانفصال - الاتصال

الفصل الثالث : مقومات الشخصية الشابة

وخصائصها

تمهيد :

استناداً إلى طبيعة التكوين الديموجرافي لغالبية مجتمعات العالم الثالث احتلت الشريعة الشبابية مكانة هامة في أبنيتها الاجتماعية . وترجع هذه الأهمية لثلاثة عوامل . أولها : أن شريعة الشباب تمثل القطاع السكاني الغالب في مجتمعات العالم الثالث . إذ يصل حجمهم في المجتمع المصرى مثلاً إلى نحو ٥٨٪ من سكان المجتمع . وإذا كانوا هم الأغلبية فهم المحتملون لأعباء العملية الانتاجية في المجتمع ، وعلى أكتافهم تلقى مسئولية استمرار المجتمع إلى جانب ذلك فهم أصحاب الحق في تحديد مستقبل المجتمع وتلمس السبل التي يمكن أن تسلم اليه . ويتمثل العامل الثاني في أن شريعة الشباب هي الشريعة الأكثر احتياجاً لعطاء المجتمع وإيجابيته . فهي مرحلة التفتح للإشباع لأنها البداية الحقيقية للدخول في عالم البالغين وتحمل مسؤولياتهم . فهم في حاجة إلى السكن وإلى فرصة العمل الملائمة ومستوى الدخل التي تيسر ممارسة الحياة . ومن هنا فإذا لم تشبع الحاجات ، فإن القطيعة أو الخصومة قد تحل بين الشباب والمجتمع ، هي حالة لها آثارها الممزقة أو المدمرة للإنثنين معاً . ويرتبط العامل الثالث في أنهم الشريعة الأكثر وعياً في المجتمع ، ربما لأنها تجمع - خاصة شباب الجامعة - الأكثر تنقيفاً أو تعليماً ، أو لأنهم الأكثر متابعة لحركة المجتمع وارتباطاته المتنوعة ، ومن ثم فهم الأقدر على التقييم ، إن نقداً أو مباركة ، ولذلك أثارة على انقسام الشريعة الشبابية على نفسها أحياناً . نستنتج من ذلك أن مكانة هذه الشريعة مؤكدة في بناء المجتمع . ومن ثم فهي الأكثر قدرة على إشاعة القلق والتوتر ، أو التأكيد على حالات الوحدة والاستقرار .

ويستند إبراز أهمية هذه المكانة إلى متغيرات كثيرة ومتنوعة . وفي هذا الإطار تثار قضية . ما هي المتغيرات الأولى بالاهتمام إذا حاولنا فهم المسألة الشبابية ؟ البعض يؤكد أن الشباب ليس شريعة محلية أو عربية ولكنها شريعة عالمية موجودة في كل المجتمعات لها خصائصها الواحدة ، فهي تشكل مرحلة انقالية في عمر الإنسان ، ثم هي ضعيفة روابطها

بالماضى ولديها نفس الشوق تجاه المستقبل . لها أيضاً مواقفها المتشابهة فهي رافضة فى غالب الأحيان - اذا امتلكت الوعي - للنظام القائم . ثم ان لها صراعاتها مع أجيال الكبار . يضعف الصراع اذا ضعفت تقاليد المجتمع ، ويشهد أواره اذا تجمعت هذه التقاليد ، اضافة إلى تمائل المعاناة التى تخضع لها . اذ يمثل الشباب المرحلة العمرية التى تتمتع احتياجات الانسان خلالها ، يحتاج أُنشائها الشباب إلى وسائل البالغين لممارسة الحياة ، يحتاج إلى المسكن ، إلى العمل والدخل ، إلى تشكيل أسرة . وتختف المعاناة اذا امتلك المجتمع الوفرة القادرة على توفير هذا الاشباع وقدمه عن طواعيه ورعاية ، ويتكفّف الألام اذا كان المجتمع فقيراً وعاجزاً عن توفير ما يشبع هذه الاحتياجات . الحالة الأولى تدفع إلى التكيف وتدعم الرابطة العضوية بين الفرد والمجتمع ، بينما تؤدى الثانية إلى الرفض والتمرد ، وضعف الانتماء .

ترتيباً على ذلك يؤكد هذا الفريق أن المتغيرات الفاعلة فى عالم الشباب هى متغيرات عالمية بالاساس ، فهناك ثقافة للشباب ، جوهرها رقصات الروك أند رول ، وموسيقى الجاز ، والجينز كملبس يميز عالم الشباب ، كلها عناصر فى ثقافة واحدة يميل إليها الشباب بغض النظر عن التوجه الايديولوجى للمجتمع أو مستوى التقدم الذى تحقق لهذا المجتمع .

هناك وسائل الاتصال والمواصلات التى تغذى فى مختلف !^١ حليات عالمية الثقافة وعالمية القضايا كذلك . من خلالها يعيش البشر فى هذه المجتمعات اهتمامات عامة وشاملة . والشباب بحكم تكوينهم هم أكثر الفئات اثارية وانفعال بما هو عام ، والتخلى عن ما هو أنانى وخاص . ولا شك أن عالمنا مقدم على مرحلة سوف تتحطم حواجز الحدود وتتهار أمام طلقات الاعلام والاعلان ، ولنا أن نتوقع حجم النتائج التى سوف تتخلق عن ذلك .

هناك القضايا العالمية ذات الأهمية والحساسية بالنسبة للشباب ، حيث تعتبر هى الأخرى متغيرات فاعلة فى عالمهم . ولقد كانت الحرب الفيتنامية فى الستينات هى التى أشعلت مشاعر الحماس والبحث عن الحرية والمطالبة بالاستقلال لدى الشباب . لم يكن الشباب الفيتنامى

هو الذى نادى بذلك ، بل كان الشباب الأمريكى هو الذى شكل جماعة للضغط على نظامه المعتدى ، تاركاً نظيره الفيتامى متفرغاً لإدارة الحرب والصراع . ومنذ هذا التاريخ وعالمنا متخّم بالقضايا ذات الطابع الإنسانى التى سقطت فى سبيلها رموزاً إنسانية شبابية أو لاقت العذاب ، نذكر منهم تشى جيفارا ، باتريس لومومبا ونيلسون مانديلا الذى ألهم حماس مشاعر الحرية أخيراً .

فى مواجهة ذلك هناك موقفاً آخر يؤكد على محلية المسألة الشبابية . يذهب هذا الفريق إلى إبراز خداع النظام العالمى الواحد ، والشريحة الشبابية العالمية الواحدة التى ترتبط به . إضافة إلى ذلك لا ينكر أحد الفجوة الواسعة التى تفصل العالم المتقدم عن المجتمعات المتخلفة ، وهى الفجوة التى مازالت تتزايد باتجاه العمق والاتساع . وإذا كان هناك من يؤكد على عالمية المسألة الشبابية استناداً لفاعلية وسائل الاتصال والاعلام . فانتنا نجد أن الواقع المادى لمجتمعات العالم المتخلف يقضى على أية فرصة للالتقاء . وإذا قلنا أن بعض شباب العالم المتخلف يرقصون على سماع موسيقى الجاز ، أو يلبسون الجينز ، فإن ذلك أولاً فى حدود قلة لا تعبر عن الشريحة الشبابية المحلية بكاملها ، ثم هى بالتأكيد قلة تنتمى لشريحة ضيقة فى الطبقة البرجوازية ذات الصلة العضوية بالبرجوازية العالمية ، تسعى إلى اكتساب أو تبني أساليبها فى الحياة ، فهى جزر ضيقة غريبة على مجتمعاتها وغير متجانسة معها .

يتأكد ذلك أننا إذا تأملنا الشرائح الشبابية للعالم المتخلف فإننا نجد أنها تعاني من قضايا لا يهتم بها شباب العالم المتقدم ، فمثلاً قضايا المجاعات والأوبئة وكوارث الطبيعة التى تحل بالعالم المتخلف ولا يملك درعاً واقياً منها ، تعتبر من القضايا التى تؤثر الشباب وتؤرق خيالهم ، وتجعل البحث عن الجينز أو موسيقى الجاز ترفاً يصل الاستماع به إلى حد الخيانة لشعاع المجتمع .

يعانى الشباب فى هذه المجتمعات من قضية التقاليد الراسخة ، التى تكبل حركتهم من ناحية وتعوق التنمية الاجتماعية الإقتصادية لمجتمعاتهم من ناحية ثانية . حيث تخلق فى هذه

المجتمعات وضع نال الشباب من خلاله حظاً من التعليم والافتتاح على العالم الخارجى ، بينما كان حظ الشيوخ أقل . ونتيجة لذلك فرض الصراع الجيلى نفسه واضحاً . وتعمقت الأوضاع حينما قهر على شباب العالم المتخلف أن يشاركوا - إضافة إلى ذلك - فى الصراع الاجتماعى حول المسألة الاجتماعية والعدل الاجتماعى . فى نطاق ذلك يقود الشباب معركة ضد مركب من المتخاضمين ، فهم فرسان فى صراع الأجيال مع الشيوخ ، وهم الذين يناضلون ضد البرجوازيات المحلية الشرمة لكى تكف عن استغلال مجتمعاتها لصالح البرجوازية العالمية ، وهم المتمدنون دائماً على المؤسسة الاجتماعية وعلى رأسها المؤسسة الحاكمة ، تارة حول خيارات التوجه الأيديولوجى الذى يقود التنمية ، وتارة أخرى ضد الفساد وعدم الفاعلية ، وتارة ثالثة رفضاً للتسلط وبحثاً عن الحرية وعن حقوق الإنسان .

والحقيقة دائماً - على ما يؤكد فيير - لا يمكن أن تكون من طرف واحد أو من رؤية مستقطبة ، وإنما هى نتاج لتفاعل بين العالمية والمحلية فكلاهما متغيراته فاعلية وتأثير . والمعتقد أن الفكر الاجتماعى قد تجاوز مرحلة القول بنسبة الحقيقة لفاعلية متغير واحد ، وأصبح التأكيد واضحاً على فاعلية جمع من المتغيرات التى تعتبر الحقيقة نتيجة لتفاعلها . ويصبح المطلب الذى ينبغى أن يتجه إليه البحث هو تحديد الوزن النسبى لاسهام كل متغير من المتغيرات .

ذلك سوف نحاول القاء الضوء عليه فى مجموعة الفصول التالية . إضافة إلى إلقاء الضوء على طبيعة العناصر أو المقومات التى تشكل بناء الشخصية الشابة ، وكذلك الخصائص التى تميز هذه الشخصية ، وتفصلها عن الأنماط الأخرى ، ثم طبيعة المشكلات التى تواجهها الشخصية الشابة سواء فى إطار البيئات الاجتماعية والثقافية المحيطة أو تلك التى تتعلق بالسياق الاجتماعى العام .

الفصل الأول

الشباب فى عالم متغير طبيعة المتغيرات المؤثرة

المحتويات

- أولاً : قضية الشباب ، طبيعتها وأبعادها .
- ثانياً : التحديد الموضوعى لمفهوم الشباب .
- ثالثاً : المتغيرات العالمية المؤثرة على الشباب .
- رابعاً : تأثير المتغيرات المحلية على الشباب .
- خامساً : المتغيرات المؤثرة فى واقع الشباب المصرى :
- ١ - الشباب المصرى والمجتمع ، تحليل تاريخى .
- ٢ - فاعلية متغير الثقافة والقيم فى إطار الشباب .
- سادساً : الشباب بين المتغيرات العالمية والمحلية ، خاتمة .

قال رسول الله

أوصيكم بالشباب خيراً ، فإنهم أرق
أفئدة . ان الله بعثني بالحق بشيراً
ونذيراً فصالفني الشباب وخالفني
الشيوخ ، ثم تلى قول الله تعالى (فطال
عليهم الأمد فقصت قلوبهم) .

صدق رسول الله

أولاً - قضية الشباب ، طبيعتها وأبعادها

ابتداءً من عام ١٩٦٨ هبت عاصفة شبابية فاضطحت باستقرار نظام عالمي عجوز ، واحتلت هذه الظاهرة جوهر حوار علمي عريض يدور حول سؤال رئيسي مضمونه لماذا ثورة الشباب ؟ تكشف الاجابة عن هذا السؤال أن الاهتمام بالظاهرة الشبابية بدأ حثيثاً قبل ذلك . وهو الاهتمام الذي ظهر كنتيجة لانبثاق تمردات الشباب التي دفعت إلى ظهور جماعات الهيبز Hippies مع بداية الستينات واحتجاجاتهم التي بدأت في نهاية الخمسينات والتي استمرت حتى بلغت أوجها في التصاعد الهائل لتمرد الشباب مع نهاية الستينات ، بحيث ظهر اتجاه للنظر إلى هذه الحركات باعتبارها واحدة من أهم الظواهر في مجتمعنا العالمي المعاصر . ويدت هذه الحركات بالنسبة للبعض باعتبارها تنبؤاً بفشل الحضارة الغربية الحديثة ونذيراً بموتها بينما كان ذلك يعني بالنسبة لآخرين تنبيهاً بفجر حضارة جديدة (١) .

ويظهر الشباب على ساحة النظام العالمي في معية زمانية واحدة أصبحوا هم جوهر التركيز والاهتمام ، وذلك باعتبار أنهم مضمون الحركة في النسيج الاجتماعي | قد يكونوا جزءاً منه ، إلا أنهم أيضاً قوته الضاغطة والحركة . وهم بذلك يمثلون جوانب التطور والدينامية . وهي

الدينامية التي تتخلق عادة من نظرتهم المستقبلية ، فهم ليسوا نوى ماض يتحسرون عليه ويرتبطون به ، وهم أيضاً ليسوا نوى حاضر ممتلئ بالمسؤوليات والمشاكل ، ومن ثم فنظرتهم دائماً ما تكون منطلقة إلى الامام ، إلى المستقبل تود أن تؤسس جنور هويته فى الحاضر ، الذى قد لا يكون ملائماً دائماً لصياغة المستقبل المبتغى ، ومن هنا فقد تكون نظرتهم حالة ، واهمة ، إلا أنها دائماً ما تكون متقدمة فى جميع الحالات ، لأنها إلى القد وإلى المستقبل . وبين رفض الحاضر وطلب المستقبل ، تتأسس عادة بين الشباب حركة تلقائية ترتبط دائماً بالتغيير الذى قد يتطروفا فى فرضه حتى استخدام العنف ضد واقعهم المقيد لحركتهم ، مطالبين دائماً بضرورة الانحراف عن مساره (٢) ❦

❧ يكشف البحث فى قضية الشباب أيضاً أن لهم حضورهم فى المعادلة الجيلية أو الاجتماعية ، وأن لهم دورهم فى مراحل التاريخ المختلفة ، لأن لهم فعالية صناعة الحركة فيه . فلهم مكانتهم فى التدرج الجيلي ، غير أنهم إلى جانب ذلك أصبحوا طرفاً فى معادلة أكثر بروزاً هى المعادلة الاجتماعية ، ثم بدأ وضعهم يكتسب ملامح جديدة ويتخلى عن أخرى قديمة ، نتيجة لذلك تخلقت ملامح جديدة لموقفهم وبناء شخصيتهم ، وفى اطار ذلك قد تثار تساؤلات عديدة ، هل ما زال موقف الشباب موقفاً جيلياً حول صراعات مكونات النسيج الاجتماعى ويميز دوره الأجيال التاريخية ؟ أم أن هذا الموقف أصبح موقفاً اجتماعياً طبقياً ؟ محور الاختلاف والصراع فيه يدور حول الموقف من العملية الاجتماعية ، من الذى يعطيها دعماً وينتجها ، ومن الذى يحصل على نتائجها أو فائضها ؟ مع كل النتائج الاجتماعية والاقتصادية المترتبة على ذلك .

❨ استكشاف قضية الشباب يفرض علينا الانتباه إلى مجموعة من المتغيرات ذات الطابع العالمى ، كالحضور المفروض لمتغير العالمية الذى تأكد من خلال ثورة المواصلات والاتصال . كذلك الحضور المكثف لبعض الأحداث المحلية التى اتخذت طابعاً عالمياً ، فبرغم بروزها فى محلية محددة إلا أنها اكتسبت اهتماماً إنسانياً عاماً ، لأن تأثيرها لم يقتصر على حدود محليتها ، كالثورة الفيتنامية مثلاً ، وأحداث نقابة التضامن البولندية . بالإضافة إلى ذلك يمكنه

الحياة المحيطة بالإنسان كأحد أثار الثورة العلمية والصناعية باعتبارها متغيراً أثار الرفض الشبابي لهذه الحضارة بحثاً عن واقع حضارى جديد ، كل ذلك وغيره كان له تأثيراته العديدة على تماسك المجتمعات ، ومن ثم التأثير على استمرارية تراث هذه المجتمعات نقياً يوماً اختلاط . غير انه حينما يقع التفاعل ، يطرح التغيير كضرورة ، ومن الطبيعي أن يكون لذلك أعباء ومعاناة يتحمل وقعها الشباب كى ينتقل بالمحلية إلى العالمية ، بحيث يتوازى مع ذلك الانتقال من الحاضر إلى المستقبل ، غير أنه لانجاز ذلك هناك محاذير وضرورات لابد وأن نأخذها فى الاعتبار .

٢) فمحظور علينا أن نطرح قضية الشباب طرحاً تميمياً . كالقول بأن المسألة الشبابية مسألة معاصرة ، أو أرجاعها أو بعض تفاعلاتها إلى عوامل أو متغيرات أحادية منفردة ذلك لأن المسألة الشبابية فيها قدم وفيها جدة ، وأنها اذا أصبحت الآن بارزة ، فلأن ذلك يرجع أساساً إلى عوامل تتعلق بعلاقتها بسياقها المحيط وموقفها من مكوناته وعناصره .

٣) محظور أيضاً القول بالتعميم الذى يذهب إلى أن الفئة الشبابية ذات ملامح انسانية شاملة . وذلك لمجرد اشتراك التجمعات الشبابية عالمياً فى بعض الخصائص التكوينية أو العمرية . ومن ثم الوصول إلى استنتاج خاطئ من خلال ذلك يؤكد أن القضايا واحدة والمواقف متماثلة . ونتيجة لذلك فلا بد من اتباع منهج واحد متميز لذلك لأن حقائق الشباب هى حقائق اجتماعية ترتبط بحدود المحلية ، وتوجب ان يسير التفاعل وجهة معينة مرتبطة أساساً بحقائق هذه المحلية ، الأمر الذى يفرض ضرورة البحث عن منهج علمى ملائم لإدراك تفاعلاتها وتحديد القواعد والقوانين التى تحكم حركتها .

٤) محظور علينا أيضاً ، أن نتصور نحن الكبار ، نحن الذين ندعى دور الوصاية ، نحن الذين نمثل المكانة المؤسسة أو القائمة الصياغة أن نؤكد أننا المثال الذى ينبغى أن نحتذى . ففى ذلك خطأ فادح ، نطلب خلاله من المستقبل أو الطبيعة المتحركة أن يتوقف لكى تتطابق مع الماضى الساكن فى جوهرة ، علينا دائماً أن نتخلى عن النظرة إلى الشباب باعتبارهم خرافاً ضالة ، علينا أن نحمل المشاعر لتثير بنورها طريق المستقبل دون قصر على السير فيه ،

وأيضاً دون حجب لأماكته الوعرة . علينا أن نتفكر القول المسيحي بأنهم (خراف ضالة ، فيها براة وفيها سذاجة ، فيها صلاحية ، إلا أنها تستقيم فقط تحت رعاية الراعى الصالح والأمين) أو القول الإسلامى (ريح الجنة فى الشباب ، فلا تحولوا تياره إلى النار) .

إلى جانب ذلك علينا أن نتخلى عن أى ادراك مستقطب للشباب فهم ليسوا ملائكة لا يأتون الخطأ ، وهم أيضاً ليسوا أشراراً لا سبيل أمامهم إلى الهداية ، وإنما هم بشر لديهم كل ملامح البشر . ومن ثم فهم بحاجة إلى اللهو لإنعاش الحياة بقدر ما هم تواقون إلى التضحية والفداء من أجل الحياة . ومن ثم فليس علينا أن نعايرهم بأنهم نوى عنف ولاهون . وليس علينا أن ننصب أنفسنا دائماً باعتبارنا أصحاب الأجراس التى تدق لتعلن انحرافهم أو رجوعهم إلى جادة الصواب .

مع ذلك يعنى أنه من الضرورى أيضاً أن نرفع مظلة الوصاية عن الشباب ، فى ذلك اطلاق لكل طاقات الحاضر للانطلاق ، بقوة وموضوعية إلى المستقبل . فى اطر ذلك لابد أن ندرك المسألة الشبابية من خلال رؤية الشباب لها . علينا أن نتجنب محاولة فهمهم فى غيابهم أو بالوكالة عنهم . فذلك يعنى أنهم دون النضج وهذا حكم اتهامى ، ويعنى أيضاً نظرة تأمرية من الخارج لا تدرك بما فيه الكفاية تفاعلاتهم الداخلية .

مع ومن الضرورى أيضاً أن نبنى منطقاً إدراكياً جديداً يتخلى عن أية مسلمات أو عواطف مسبقة . علينا أن ننظر إلى الشباب من خلال التفاعل المؤمل الذى يركز على إيجابياتهم ، ويستثير حافزيتهم إلى العمل والانطلاق بالمجتمع . علينا أن نتعفف عن النقد الهادم الذى لا يخلق فى اطار الشباب سوى نماذج متمردة على الوصاية أو هاربة من مجالها ، أو مصابة بالعجز والمرض ، نتيجة للتعرض المكثف لتأثير الوصاية .

بالإضافة إلى ذلك فإنه من الضرورى أن تكون نظرتنا للشباب محكومة باعتبارات عديدة . من هذه الاعتبارات أنه وإن تباين الشباب مع جيل الشيوخ مما دعا إلى قيام الصراع الجيلى الذى قد يبدو هادئاً أحياناً ، أو يصبح ممزقاً فى أحيان أخرى ، يؤثر فى الشخصية الشابة

فيمثلونها بمشاعر الأسى . غير أننا نجد أن للشباب موقفاً باعتباره طرفاً في المسألة الاجتماعية ، يقف الشباب والقراء في ناحية بينما الشيوخ والأغنياء على الطرف الآخر من خط المواجهة الساخن ، كيف نفهم أو نفسر هذه المعادلة ؟

ـ من الإعتبارات التي ينبغي أن تراعى كذلك أن تمرد الشباب لم يعد ينور حول قضايا تتصل بمطالب محددة لاشباع الحاجات الأساسية ، حيث تجاوز الشباب ذلك ، إذ أصبحت لهم مطالب قد لا تتصل باشباع حاجاتهم الأساسية ، ولكنها تتصل بالتأكيد باشباع حاجات اجتماعية عامة وملحة ، قد يتطلب اشباعها إعادة صياغة النظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي بكامله . أعنى أن الشباب بدأوا يتحركون من الاهتمام بالقضايا الخاصة بالشباب كقنة ، إلى القضايا العامة المتعلقة ببناء المجتمع . كيف يمكن أيضاً فهم هذه القضية .

من الاعتبارات الهامة أيضاً أننا في البلاد النامية لا نجد في مواجهتنا شريحة شبابية واحدة . فإذا أمعنا النظر فسوف نجد في مواجهتنا شريحتين أساسيتين ، بينهما من أسباب الانفصال أكثر مما بينها من أسباب الاتصال . الشريحة الشبابية العريضة التي تضم العمال والفلاحين في مواجهة الشريحة الشبابية الضيقة والمتقنة ، وهي الشريحة التي تضم أساساً الشباب الجامعي في البلاد النامية . غير أنه مع التسليم بهذا الانفصال داخل البنية الشبابية ، فإنه إذا قامت حركة شبابية فأننا نجد اتصالاً عضوياً بين كل ما هو منفصل على السطح ، تلك أيضاً معادلة تستحق الفهم والتفسير والاعتبار .

ثانياً - التحديد الموضوعي لمفهوم الشباب :

استناداً إلى التفاعلات العالمية والمحلية والمعاصرة برز مفهوم الشباب باعتباره يشير إلى فئة لها نشاطها وفعاليتها في بناء المجتمعات المعاصرة . وبدأ تساؤل عن من هم الشباب ؟ في هذا الإطار فإنه إذا كان البلوغ حقيقة بيولوجية بحتة ، فإن الشباب يعتبر حقيقة اجتماعية بالأساس . وليس هناك ضرورة بيولوجية لفرض الفكرة التي تؤكد أنه ينبغي استمرار عزل الأشخاص الصغار عن عالم البالغين ومن ثم منعهم من ممارسة الأدوات الاجتماعية والاقتصادية

والجنسية . ففى حدود سن الثامنة عشر على الأقل يصبح كل انسان بالغ من الناحية الفسيولوجية ، بل يكون قد وصل إلى حالة النضج الجنسى ووصل أيضاً إلى قيمة النضج العقلى والفيزيقي ، وعلى هذا النحو لا تعرف ثقافات كثيرة فكرة تصنيف البشر وعدهم (٢) .

إن ظهور الشباب كمفهوم يشير إلى متغير واقعى برز بالنظر إلى بعدين أساسيين ، أولهما : يتمثل فى الفاعلية التى ارتبطت بهذه الفئة ، وهى الفاعلية التى تشكل جوهر الحركة ومضمون التجديد فى النسيج الاجتماعى . بينما يتصل الثانى بطبيعة الوضع الثقافى الذى يعيشه النظام العالمى وذلك أنه اذا عجزت الثقافات عن التفرة بين الفئات العمرية ، فتقليدية الثقافة تنهار أمام طوفان التحديث . وإذا كانت الثقافة التقليدية لم تعرف فروقاً على أساسها تميز شريحة الشباب ، فإن التحديث سوف يفرض عليها أن تنجز ذلك . ويصير ظهور المفهوم حاولت مختلف النظم العقلية أن تقدم تحديداً له ، كل من خلال زاوية تخصصه ، ومن ثم فمعن المنطقى أن نتوقع اختلاف هذه التحديدات عن بعضها البعض لاختلاف زاوية الرؤية .

ويعتبر علماء السكان هم أول من حاول تقديم تحديد لمفهوم الشباب . وفى هذا التحديد نجدهم قد إستنوا إلى معيار خارجى يتمثل فى السن أو العمر الذى يقضيه الفرد فى أتون التفاعل الاجتماعى . ويختلف علماء الديموجرافيا فيما بينهم فى تحديد بداية ونهاية هذه المرحلة . فهناك من يؤكد أنهم من هم تحت سن العشرين ، وبذلك فهو يحدد نقطة النهاية لونها تحديد لنقطة البداية . وهناك من يؤكد أنهم من يقعون فى الشريحة العمرية ابتداء من سن الخامسة عشر إلى سن الخامسة والعشرين ، أو هم من يقعون بين سن الخامسة عشرة إلى سنة الثلاثين على ما يذهب آخرون (٤) . بينما يذهب فريق رابع إلى القول بأنه اذا كان مقنعاً أن

(٥) فى المصور الوسطى وحتى بداية العصر الحديث ولفترة طويلة بعد ذلك ، كان الأطفال يختلطون بالبالغين فى الطبقات الدنيا طالما أنهم قادرون على الاستمرار بدون أمهاتهم . فبعد فطامهم مباشرة وهو الأمر الذى يحدث فى سن السابعة تقريباً ، نجدهم يلحقون بمجتمع الرجال ، يشاركون فى العمل ويلعبون مع رفاقهم الصغار والكبار على السواء ... ومعنى ذلك أن الصغير بمجرد فطامه يصبح رقيقاً طبيعياً للبالغ وهو ما يذهب إلى تأكيد عجز الثقافة التقليدية عن تمييز فئة الشباب .

تستمر فترة الطفولة حتى الثالثة عشر ، وأن فترة المراهقة تغطي السنوات بين الثالثة عشر
والسادسة عشر ، فإن الشباب يصبحوا هم الأشخاص الذين يزيدون عن السادسة عشر ، ومن
ثم فهم المؤهلون للانضمام إلى قوة العمل ، وإلى المشاركين دائماً في بناء المجتمع والتفاعل
الاجتماعى / وفى الحقيقة يرجع هذا الاختلاف بين علماء السكان إلى طبيعة السياق الاجتماعى
 الذى يعيش بداخله هؤلاء العلماء ، أو الذى يضم الشباب موضع الاهتمام فى إطاره . إذ يختلف
 المدى العمرى الذى تقع فيه هذه الفئة فى المجتمعات النامية عنه فى المجتمعات المتقدمة ، حيث
 تمتد فترة الشباب والمراهقة فى الأخيرة عنها فى الأولى ، بحيث نجد أن الحد الأقصى لسن
 الشباب ينتهى فى الأولى مبكراً عن الثانية (٥) .

أما علماء الاجتماع ، فلهم هم الآخرون تحديدهم العلمى والموضوعى ، الذى يؤكد أنه
 بالإضافة إلى التحديد العمرى السابق ، فإن فترة الشباب تبدأ حينما يحاول بناء المجتمع تأهيل
 الشخص لكي يحتل مكانة اجتماعية ويؤدى دوراً أو أنوارفى بنائه ، وتنتهى حينما يمكن
 الشخص من احتلال مكانته وأداء دوره فى السياق الاجتماعى ، وفقاً لمعايير التفاعل
 الاجتماعى/ وهم يؤكدون أن الشخصية تظل شابة طالما أن صياغتها النظامية لم تكتمل بعد .
 وفى إطار ذلك يفرق علماء الاجتماع بين الدور فى مرحلة الاعداد ، والدور فى مرحلة الإكمال
 والفاعلية ، فنور الطالب وصبى الحرفى يعد من النوع الأول ، بينما نور العامل والموظف والمهنى
 من النوع الثانى ، وذلك يعتمد تحديد علماء الاجتماع للشباب كفئة على طبيعة ومدى اكتمال
 الأدوار التى تؤديها الشخصية الشابة . ويستتبع ذلك تأكيدهم على انتشار الرفض والعنف
 والتظاهر عند هؤلاء الذين لم تكتمل أنوارهم بعد ، أو ما زالت فى طور الاعداد ، وذلك نظراً
 لنقص اكتمال صياغتها النظامية ، كانتشار هذه الظواهر بين الطلبة أو العمال والموظفين الذين
 شغلوا أنوارهم المهنية حديثاً (٦) .

ويربط علماء النفس وعلماء النفس الاجتماعى بداية ونهاية مرحلة الشباب بمدى اكتمال
بنائهم الدفاعى . فإذا ولد الفرد بمستوى بيولوجى ، فإنه كذات أو هوية يتم بناؤها إذا
استوعبت مجموعة التوجيهات القيمية الكائنة فى السياق الاجتماعى من خلال عملية التنشئة

التي تقوم بها نظم اجتماعية عديدة . ثم اذا هي نتيجة لذلك ، استطاعت أن توازن بين هذه التوجيهات القيمة من ناحية واشباع احتياجاتها واهتماماتها الأساسية في مستوياتها الوجدانية والادراكية من ناحية أخرى . بحيث تشير هذه الموازنة إلى امتلاك الشخص لبناء دافعي متكامل يمكنه من التفاعل السوي في المجال الاجتماعي (٧) .

وإذا كان علماء السكان والاجتماع والنفس قد حاولوا تقديم تجديدهم الموضوعي للشباب فلعلماء البيولوجيا رؤيتهم كذلك . وهي الرؤية التي تؤكد على ربط نهاية هذه المرحلة باكتمال نمو البناء العضوي والفيزيقي ، من حيث الطول والعرض ، أو من حيث نمو واكتمال كافة الأعضاء التي لها وظائف معينة في بناء الجسم سواء كانت أعضاء داخلية أو خارجية كالغدد وما غير ذلك (٨) . بينما تتمثل نقطة البداية في مجموعة التغيرات النوعية التي تحدث في البناء البيولوجي للكائن الحي .

تذهب هذه النظم العقلية أيضاً إلى أنه اذا اصطالحنا على تقسيم دورة حياة الإنسان بين الطفولة والشباب والرجولة والشيخوخة ، فان المرحلة الأولى في غالبها ذات طابع بيولوجي ، بينما الثانية اكتمال بيولوجي نفسي واجتماعي ، وتعتبر الثالثة امتداداً بهذا الاكتمال إلى أقصى مستويات النضج ، وهو المستوى الذي يبدأ في التحلل خلال المرحلة الرابعة ، حيث الشيخوخة ، وأن المرحلة الثانية - مرحلة الشباب - هي مرحلة المعاناة ، لأنها مرحلة الاكتمال والاكتمال مرحلة فيها اضافة وتولد ، فيها غرس ورفض ، فيها فعل ورد فعل ، وهذا ما يحكم تفاعلات هذه المرحلة ، ذلك يعني أن الشخصية الشابية تعتبر بناءً يتكون من مجموعة من العناصر البيولوجية المتفاعلة والتي يسود بينها نمط من التوازن يعكس ملامح الشخصية الشابية ، وفيما يلي نذكر بعضاً من هذه العناصر :

١ - يعتبر العنصر البيولوجي هو العنصر الأول والقاعدي في بناء الشخصية الإنسانية والشخصية الشابية . ويولد الفرد بهذا العنصر ، فهو من خلاله يعتبر امتداداً للطبيعة ، ولا يختلف الإنسان عن الحيوان فيما يتعلق بمكوناته العضوية والبيولوجية ، ويتضمن هذا العنصر

بعداً هاماً يتمثل في الحاجات الأساسية التي تتطلب اشباعاً ، بحيث تخلق هذه الحاجات لديه ميلاً إلى ما هو خارج بنائه العضوى ، إلى التفاعل مع الآخر بحثاً عن الاشباع .

٢ - ويعتبر العنصر الاجتماعى هو العنصر الثانى فى بناء الشخصية الشابة . وهو يضم البيئة المحيطة بالفرد والتي بإمكانها أن تقدم اشباعاً لحاجاته الأساسية ، بل اننا نجد أن هذه البيئة الاجتماعية عادة ما تزود الشخص ببعض الحاجات الاجتماعية الأخرى التى عليه السعى لاشباعها إلى جانب حاجاته البيولوجية الأساسية . ويتم غرس هذا العنصر من الخارج من خلال عملية التنشئة الاجتماعية التى يتم اتجازها بوسائل عديدة كالأسرة ، المدرسة ، ومؤسسة العمل أو المهنة . وعادة ما يضم هذا العنصر الخبرات التى يكونها الشخص نتيجة للتعامل مع العالم الخارجى والتي تشكل عنصراً اجتماعياً يقف إلى جانب العنصر البيولوجى والعنصر والسيكولوجى .

٣ - ويعتبر العنصر السيكولوجى هو العنصر الثالث ويضم مجموعة الخبرات التى يكونها الشخص نتيجة للتعامل مع العالم الخارجى إلى جانب اتجاهاته حول هذا العالم وتكون هذه الاتجاهات والخبرات لدى الشخص نتيجة للتفاعل الذى يتم بينه وبين هذا العالم الخارجى . فالعنصر السيكولوجى اذن ينتج عن التفاعل بين العنصر البيولوجى والاجتماعى ، ومن ثم فهو يختلف من شخص إلى آخر نتيجة لطبيعة تكوينه البيولوجى بدرجة ما أو بدرجة أكبر بالنظر إلى طبيعة البيئة الاجتماعية التى تشكل اطار تأهيله الاجتماعى (٩) .

٤ - ويشكل المكون الثقافى العنصر الرابع فى بناء الشخصية الشابة ، ويتم استيعاب هذا البعد فى بناء الشخصية الشابة من خلال مؤسسات التنشئة الاجتماعية ويلعب هذا البعد دوره فى ضبط حركة الفرد فى السياق الاجتماعى وتتباين القيم الموجهة للسلوك الفردى بين كونها قيماً وجدانية تلمس الجوانب العاطفية والشاعرية ، أو تتصل بالقيم التقييمية التى تساعد الفرد على المفاضلة بين الاختيارات المختلفة ، أو القيم الإدراكية التى توجز معرفة الإنسان بواقعه المحيط والأسلوب العلمى أو الموضوعى للتعامل معه (١٠) .

وإذا كانت هذه العناصر الأربعة هي التي تكون بناء الشخصية الشابة ، فإن طبيعة التفاعل بينها ، وحجم المشاركة التي يؤديها كل عنصر بالنظر إلى العناصر الأخرى هو الذي يحدد طبيعة الشخصية الناتجة . فغلبة العنصر البيولوجي من حيث فاعليته على العناصر الأخرى يعنى أن هذه الشخصية لم تصل إلى طور الاكتمال بعد أو هي لم تصل إلى مرحلة النضج . بينما تؤدي غلبة العنصر الاجتماعي أو الثقافي إلى درجة عالية من استقرار الشخصية أو هي الشخصية التي تعيش مرحلة الرجولة المتأخرة والشيخوخة ، بينما يعنى التعادل بين هذه المكونات إلى أن الشخصية تعيش مرحلة الرجولة الحقيقية ، وأن نقص التعادل والاستقرار تعنى احتمالية عالية لوجود الشخصية في اطار مرحلة الشباب أو بداية الرجولة .

فإذا انصببت اهتمامات التحديد السابقة على محاولة تشخيص ملامح الشخصية الشابة، فإنه يلزم ضرورة التركيز على طبيعة الفئة الشبابية الأولى بالاهتمام . بداية نحن نرى أن الشباب لا يشكل قطاعاً واحداً يتقاطع والحدود المحلية لمجتمعات النظام العالمى . وإنما نجد أنفسنا قطاعات شبابية عديدة تتنوع بالنظر إلى متغيرات كثيرة كالعرق واللغة القومية والدين والتعليم ، والمستوى الاقتصادي والنوع والسياق الاجتماعي . وإذا كانت كل الدراسات السابقة قد ركزت على الشباب المثقف من ناحية ، وعلى الصراع أو التناقض الجيلي من ناحية أخرى ، فإننا نرى أنه من الضروري في تحديد من هم الشباب أن نأخذ في الاعتبار الأبعاد التالية :

١ - أن التركيز على شباب المثقفين والطلبة قد تم باعتبارهم الصفوة الأكثر وعياً يفتتها والأكثر امكانية من حيث التناول العلمى . وقد لا يوجد هذا التباين بين الصفوة والقاعدة الشبابية في المجتمعات المتقدمة ، إلا أننا نجد أن هذا التباين موجود وواضح في المجتمعات النامية ، حيث لا يحمل المثقفون والطلبة نفس خصائص الشريحة الشبابية العريضة . ذلك لأنه قد وجدت بعض المتغيرات - كالتعليم وما إلى ذلك - التي جعلت قلة من الشباب صفوة لها خصائص ومكانة محددة ، وبالتالي مصالح قد تختلف إلى حد ما عن مصالح فئات الشباب

العريضة . بحيث يمكن أن يتعمق هذا الاختلاف بالنظر إلى طبيعة السياق الاجتماعي (*) .

٢ - أن التركيز على شباب المثقفين والطلبة قد حدث لأنهم فئة الشباب الأكثر إدراكا لحمل لواء الثورة والتغيير والتظاهر والعنف والرفض . وقد يكون السبب باعتبارهم أكثر إدراكا لطبيعة التفاعل الاجتماعي والأيدلوجى السائد ، أو لكونهم القاطنين بالمراكز الحضرية التى تسبح عادة فى بحر من التفاعلات والتيارات العديدة والمتباينة . ولعل هذا يلقى ضوئا على كون الجماعات الثورية والرافضة فى المجتمعات النامية كانت من بين شباب المثقفين والطلبة أساساً .

٣ - أن الشباب يعيش خلال هذه الفترة أوضاعا اجتماعية متميزة تستحق التركيز بالبحث والدراسة . فلأول مرة فى التاريخ نجد أن حوالى نصف البشر فى العالم يقومون فى الفئة العمرية بين ١٦ - ٢١ سنة ، وهم يوجدون كأعضاء عاملين فى قوة العمل وأن هناك نسبة عالية مازالت فى التعليم وقسم كبير فى القوات المسلحة ، بينما توجد نسبة لها اعتبارها تعاني من البطالة الدائمة ، أو البطالة المؤقتة ، فهم ينفقون معظم وقتهم يتسكعون فى الشوارع . وبغضلا عن ذلك ، فهناك ٢٥٪ من الشباب الذى يقع بين ٢١ - ٢٥ سنة ، ما زالوا فى التعليم وهو رقم لم يسبق له مثيل فى التاريخ . ويعتبر ذلك من أكثر التطورات الاجتماعية وضوحاً فى سنوات ما بعد الحرب العالمية الثانية . وإذا اتفقنا على وجود الشباب فى كل فترات التاريخ ، فإنه يمكن القول أنه لم يحدث أن كانت نسبة عالية من السكان صغار السن شباباً على هذا النحو (١١) . ذلك يعنى أنه من الواجب أن تركز الدراسة العلمية على الشباب باعتبارهم يمثلون ظاهرة انسانية جديدة وأنه من الضروري استكشاف العوامل التى دفعت إلى ظهورها على هذا النحو .

وبغض النظر عن التحديد الذى نوافق عليه لمفهوم الشخصية الشابة أو تحديد الشريحة الشبابية الأولى بالدراسة والبحث ، فقد طورت النظرية الاجتماعية بعض المواقف النظرية

(هـ) بدأت نظرية العلم والإنسانية تتخلى عن هذا التحيز الواضح لقطاع الشباب المثقف ، ومن ثم فقد أصبحت نظرتها أكثر شمولاً ، حيث تحاول أن تقدم فهماً للقطاع الشبابى ككل . وقد ظهرت بواكير ذلك على المستوى العالمى فى بحوث كثيرة رائدة .

إدراك المسألة الشبابية في محاولة لفهمها . في هذا الصدد نجد أنفسنا في مواجهة منظورين . يعتبر المنظور الليبرالي هو المنظور الأول في هذا الصدد . ويرى هذا المنظور في الشباب فئة جيلية مازالت في مرحلة التشكل والصياغة النظامية ، فهي فئة ناقصة التكوين اجتماعياً ، وهذا يبرر وجود كثير من مظاهر عدم الاستقرار ورفض التكيف مع المجتمع ، فإذا اكتمل تكوينها فإن مظاهر عدم الاستقرار هذه سوف تختفي . فالشباب مرحلة مرضية بطبيعتها ، يملك المجتمع بالنسبة لها ميكانيزمات علاجية عديدة . فإذا حدث تمرد أو رفض شبابي ، فإن هذا المنظور يذهب إلى ضرورة البحث عن أسبابه في بناء الشباب الراقص لتحديد عوامل الرفض ، ومن ثم مواجهة ذلك بالعلاج والتأهيل (١٢)

على نقيض ذلك نجد المواقف النقدية أو الراديكالية التي ترى منهق الشباب باعتباره يشبه إلى حد كبير الموقف الطبقي . وإذا كانت البروليتاريا هي التي تشكل قوى الثورة في المنظور الماركسي ، ثور لكي تستعيد فائض القيمة الذي سلب منها ، فإننا نجد أن الاتجاهات النقدية الحديثة تؤكد أن الشباب والطلبة هم قوى الثورة والتغيير التي يمكن أن تحل محل قوى الثورة التقليدية ، وإذا كانت البروليتاريا هي التي ثور ضد البرجوازية المشتغلة ، لها فالشباب في المجتمعات الانسانية المتقدمة هم الذين يثرون رفضاً للقهر ويحثون عن الحرية الانسانية الشاملة في مجتمعات تحاول تطوير نموذج الإنسان ذو البعد الواحد (١٣) .

ثمة خلاف إذاً حول تحديد من هم الشباب ، في مقابل اتفاق حول تحديد المكونات الأساسية للشخصية الشابة ، أو الاعتبارات التي ينبغي أن تراعى في دراسة الشباب . غير أن الشاب لا يعيش في فراغ ، ولكنه يشكل بؤرة ونطاق تأثير سياقات متنوعة ومتداخلة ، بعضها ينتمى إلى النظام العاملى الأشمل ، بينما يرجع البعض الآخر إلى النطاق المحلى الضيق . وتشكل المتغيرات المنطلقة من كل منها اطاراً يمكن أن يفسر التفاعلات الشبابية في مجتمعات العالم الثالث وجه نظرنا في هذا الصدد أن هذا الإطار ينبغي أن يضم المتغيرات التالية :

١ - المتغيرات المتصلة بالنظام العالمى ، حيث نجد أن هذا النظام العالمى يضم مراكز متقدمة في النظام العالمى ينطلق منها التأثير إلى حيث المناطق المتخلفة في هذا العالم ، ولا شك

أن العالم الثالث يحتل قلب هذه المناطق أو يقع فى اطارها .

٢ - المتغيرات المتصلة ببناء المجتمعات المحلية فى بناءات العالم الثالث ، ما يتصل بالأبعاد التاريخية لهذه المجتمعات ، أو ما يتصل ببناء الثقافة والقيم ، أو تلك العوامل التى تتصل بالنسق الاجتماعى لهذه المجتمعات ، أو تلك المتصلة ببناء الشخصية الشابة فيها .

وسوف نعرض فيما يلى لطبيعة المتغيرات لكل مستوى من هذه المستويات وأسلوب فاعليتها فى نطاق الشباب .

ثالثاً - المتغيرات العالمية المؤثرة على الشباب :

الذى لا شك فيه أن النظام العالمى الذى نعيش فى اطاره يضم مجموعتين من المجتمعات ، المجتمعات المتقدمة والمجتمعات المتخلفة . ثم هو إلى جانب ذلك يحتوى على تفاعلات تتصل بطبيعته العلاقة بينها ، ولهذه التفاعلات والعلاقات تأثير على البشر فى مجتمعات العالم الثالث ، وعلى الشباب باعتبارهم الأكثر حساسية والأكثر قابلية للتأثر بهذه المؤثرات القادمة من العالم الخارجى

فالمجتمعات المتقدمة تتميز بانها مجتمعات تجاوزت مرحلة التغيرات الطفرية السريعة بكل تفاعلاتها الدينامية المصاحبة ، وبدأت تخضع فى تفاعلها لما يمكن أن يسمى بالتغيرات التدريجية الهادئة ، فى هذا الاطار فالتأثير نجد أنها مجتمعات يسودها نوع من الإتساق الثقافى والاجتماعى ، فالأخلاق والمصلحة الفردية والتعامل فيها يستند عادة إلى قيم السوق ، وهى قيم رشيدة . وفى هذه المجتمعات حلت جماعات رسمية كالأحزاب والنقابات فى فاعليتها محل الجماعات غير الرسمية كالقراية وجماعات العزوة فى المجتمعات التقليدية والمتخلفة .

يرى من يحاول فهم التفاعل فى هذه المجتمعات أن دور السلطة فى هذه المجتمعات ، يمثل دور السلطة الأبوية فى المجتمعات التقليدية أو النامية . حيث تبدل السلطة كل جهدها من أجل غرس ثقافة المجتمع ، وأيديولوجيته فى بناء شخصية أفراده . فمثلاً تحاول المجتمعات الاشتراكية تنشئة أطفالها وشبابها وفقاً لمحتوى التوجيهات القيمية المنبثقة عن الأيديولوجيا

الاشتراكية مستعينة في ذلك بعدد من التنظيمات الرسمية وغير الرسمية ، وفي انجازها لعملية التنشئة هذه قد تلجأ إلى اجراءات التغيير والثورات الثقافية التي تهدف إلى الرجوع بالأيديولوجيا إلى حالة نقائها الاساسى وفرض الالتزام بها . ويتم نفس الاجراء فى المجتمعات الرأسمالية حيث تحاول تنظيمات السلطة فيها فرض أيديولوجيتها بعدد من الوسائل ، ومن ثم فهي تواجه أى انحرافات بعدد من الإجراءات التي قد تبدأ من استخدام القمع الصريح لكل من جانب الصواب ، وحتى استخدام آليات تصريف التوتر . والنتيجة أن بعد هذه المجتمعات المتقدمة - اشتراكية كانت أو رأسمالية - تهدف إلى خلق ثقافة واحدة متجانسة ، وإلى خلق ما يسمى بالمجتمع الجماهيرى Mass Society ، إلى خلق الإنسان الفاضل لنظامه ، الإنسان ذى البعد الواحد (١٤) .

يضاف إلى ذلك إنتشار الظاهرة التكنولوجية - كخاصية أخرى - تميز سياق هذه المجتمعات . وهذه الظاهرة وإن يسرت على الإنسان الاستفادة من رقيه والمتع بحياته إلا أنها سلبته متعة العمل . بل وسلبته حريته أحياناً (وأصبح الإنسان يعانى من سلسلة من الاغترابات التي تبدأ باختزال انسانيته ، وتنتهى إلى جعله عبداً وتابعا لآلة كان سيدياً وخالقاً لها) . فى هذا السياق قد يتساءل الفرد فى بعض المجتمعات المتقدمة - وخاصة تلك التي تجهض كل أبعاده الإنسانية - عن مصيره فى هذا السياق ؟ عن معنى المسخ الذى ينتاب النموذج الإنسانى ؟ عن معنى أن نكون على قمة الحضارة ومطلوب منا أن نعيش حياة القلبيع ، والأناية الفردية ، وعدم احترام الحياة الخاصة والقضاء على معان سامية لتنظيمات هامة كالأسرة ؟ عن معنى استخدام أفضل منجزات العقل البشرى فى قتل الإنسان لخلق عصر استعماري جديد ؟ من هنا لا بد وأن يظهر رد فعل يتمثل فى رفض هذا الوجود المتقدم . وقد يتخذ الرفض أشكالاً عديدة ، قد يبدأ بالرفض الايجابى للنظام القائم ، بالتمرد عليه والتظاهر ضده وهذا ما تقوم به الجماعات الراديكالية والمناهضة للعنصرية فى اطار ما يمكن أن يسمى بالثورات الحمراء والخضراء والسوداء . أو قد يتخذ شكل الرفض السلبي بالانسحاب من هذه الحياة المفترية ، والبحث عن حياة خاصة منسحبة قد تتمثل فى العودة إلى الطبيعة والبيئات الطبيعية كما هو الحال فى فلسفة الهيبيز مثلاً ، أو قد يكون هروباً من هذه الحياة والاتجاه للانماج فى حالة دائمة من

الغياب واللاوعي بالتعاطي الدائم للمخدرات (١٥) .

وإلى جانب هذا الواقع الذي تميزت به المجتمعات المتقدمة باعتبارها المجتمعات المسيطرة على النظام العالمي ، هناك مجموعة من الأحداث والظروف التاريخية ذات التأثير على الشباب والتي تنطلق أساساً من النظام العالمي . ويمكن تصنيف هذه الأحداث إلى نوعين من الأحداث أو الظروف التاريخية . أحدهما يرتبط بمجتمعات معينة ويقتصر تأثيره على حدودها ، بينما يحدث الآخر في مجتمعات محددة غير أن تأثيره له طبيعته الإنسانية الشاملة . بالنظر إلى ذلك نجد أن حركة الشباب قد تأثرت في عالم اليوم بمجموعة من الأحداث ذات الطبيعة التاريخية البارزة .

وتعتبر الثورة التكنولوجية أول هذه الأحداث ، وهي تتمثل في تلك الطفرة الهائلة في العلم والتكنولوجيا مع التغيير المترتب على ذلك في وسائل الإنتاج . ويمكن القول بأن الثورة التكنولوجية كان لها تأثيرها على الصعيد العالمي من خلال ثلاثة أساليب ، تتراوح بين التأثير المكاني ، ثم الزماني ، ثم ذلك المتعلق باللامع البنائية للمجتمعات المعاصرة .

وفيما يتعلق بالتأثير المكاني أدت الثورة التكنولوجية إلى ضيق مسافات الامتداد المكاني وقصرها ، حيث جعلت المسافات الاجتماعية داخل المجتمع الواحد أبعد كثيراً من المسافات الجغرافية بين مجتمعات عديدة . ذلك أدى إلى تطلع الفئات المتعاطلة إلى بعضها البعض لكونها ترتبط بنفس القضايا ، أو إلى تطلع الفئات الاجتماعية من سياق اجتماعي إلى سياق اجتماعي آخر ، تحاول البحث في أطرافه عن أشباع ملأتم لطموحاتها . ومن هذا المنطلق نستطيع أن ندرك هجرة الشباب من مكان لآخر بهذا العالم ، بحيث أدت هذه الظاهرة إلى حدوث تداخل مكاني واجتماعي في إطار هذه الفئة على مستوى العالم كله .

ويتمثل التأثير الزماني للثورة التكنولوجية في كونها أدت إلى سرعة تطور العالم والتكنولوجيا . ومن ثم اتساع المسافة بين مختلف الأجيال في المجتمع الواحد ، بالنظر إلى قدرتها على الاستيعاب المتفاوت لنتائج العلم والتكنولوجيا . وإذا كانت التطورات العلمية والتكنولوجية تحدث مرة واحدة في كل عدة أجيال ، فإنها اليوم تحدث مرات كثيرة في الجيل

الواحد -وننتاجا لذلك فإننا نجد في مجتمع البالغين جيلين : الجيل الأول تخلق في اطار مناخ من الاستقرار ، ومن ثم فهو غير قادر على استيعاب متضمنات التغير وعدم الثبات ، هذا الجيل هو جيل الشيوخ . بينما تخلق الجيل الآخر في مناخ من طبيعة غير مستقرة ، تفاعلاته ذات طبيعة دينامية ومتغيرة أبداً ، ومن ثم ، فهو جيل يمتلك القدرة على استيعاب نتائج مجتمع التقنية الكاملة ، قادر على التلاقم معه ، وهؤلاء هم جيل الشباب . هذا الجيل يمتلك عبر العالم كله موقفاً أساسياً من الأجيال الأخرى ، ولديه اتجاهات فيها قدر كبير من التعاضل بالنظر إلى بعض القضايا ذات الطبيعة العالمية العامة . الدليل على ذلك أنه في عام ١٩٦٨ تأسس ما يمكن أن نسميه بالتمرد الشبابي الشامل ، حيث تخلق في اطار الشريحة الشبابية عبر العالم تفاعلاً اجتماعياً متماثلاً ، برغم وجود التجمعات الفرعية لهذه الشريحة الشبابية في ظروف محلية مختلفة تماماً . بحيث واجهنا في هذه السنة موقفاً شبابياً من المؤسسات الحاكمة في كل من البرازيل ، وفرنسا ، ويوغسلافيا ، والولايات المتحدة الأمريكية ، ومصر ، والصين .

بالإضافة إلى ذلك أدى التغير في وسائل الانتاج إلى احداث تعديلات أساسية في بناء المجتمعات المعاصرة . فقد ظهر ما يمكن أن نسميه بالانتاج الواسع الذي يغطي الاستهلاك المحلي أو يهدف إلى فرض أسواق استهلاكية جديدة خارج المجتمع المنتج ، بحيث ساعد ذلك على خلق صيغة عالمية جديدة ، يرتبط المشتغلون في اطارها عضويًا على الصعيد الداخلي . هذه الصيغة هي بالتأكيد نتيجة لفاعلية الثورة التكنولوجية . وهي الثورة التي ساعدت على انهيار أشكال التجمعات السائدة منذ بداية التاريخ ، كالتجمعات العائلية والقرابية بحيث حلت محلها المجتمعات الصناعية والطبقية ، وبرزت الفردية على حساب انهيار الحواجز التقليدية والقيم الجماعية . وظهر ما يمكن أن يسمى بقضايا الإنسان المعاصر كالديموقراطية والحرية وعدم الاستغلال ، وما إلى ذلك من القضايا التي بدأت تتشكل بشأنها مواقف انسانية متماثلة ومن الطبيعي أن يكون الشباب في مقدمة الذين يتخذون موقفاً انسانياً شاملاً بشأن هذه القضايا (١٦) .

وفي اعقاب الحرب العالمية الأولى ظهرت واقعة أخرى كان لها تأثيرها على النظام العالمي ، فقد برز النظام الاشتراكي إلى الوجود ، حيث أدى ظهوره إلى طرح طريق جديد لامكانية

التقدم والنمو . غير أن وجوده ساعد على خلق تناقضات وصراعات عديدة فى إطار النظام العالمى خاصة فى إطار السياقات التى فضلت اختياره نموذجاً تتيحه وفقاً له مسيرة التنمية . بحيث شكل ذلك مصدر إثارة وحساسية لفئات عديدة تؤيده وأخرى تناقضه . ولقد كان الشباب وشباب العالم فى أحيان كثيرة من أصحاب المواقف المؤيدة (١٥) . فهم من ناحية لديهم ميل جارف نحو التقدم ، ثم هم يرغبون فى أن يكون التقدم لصالح الفقراء . ومن هنا كان ارتباطهم بالنموذج الاشتراكى . أليس النموذج الاشتراكى هو الذى يرفع رايات (يا عمال العالم اتحدوا ...) .

ويمثل انهيار الامبراطوريات القديمة الواقعة التاريخية الثالثة التى وقعت فى إطار النظام العالمى لتؤثر فى الشباب . ذلك بالإضافة إلى مجموعة الحروب الصغيرة التى شنتها القوى الكبرى تحاول بها فرض الاستغلال والسيطرة بهدف التحكم فى بقايا الامبراطوريات المنهارة . هذه الحروب نجدها فى مجملها حروباً ضد شعوب صغيرة كحرب فيتنام . وأظننا نترك كم كانت هذه الحرب مصدر الهام لكل الحركات الشبابية فى العالم ، بحيث شكلت أساساً لصيغة عامة من الرفض الموجه ضد المؤسسات الخارجية التى تنتمى للدول المتدخلة أو المؤسسات الداخلية المتعاونة .

بالإضافة إلى الوقائع السابقة ذات الطابع التاريخى هناك مجموعة من الأحداث أو الظواهر التى تقع فى عالمنا المعاصر ، وهى تفتقر عن مجموعة الوقائع السابقة فى خاصية التزامن أى أننا نعيشها ، نشاهد تخلقها وطبيعة التفاعل الذى تثيره ، والنتاج الذى تمخض عنها . ومرة أخرى نتأكد عالمية هذه الظواهر لكونها قد انبثقت أو تخلق عن ظروف ومؤثرات عالمية شاملة ، ومن ثم فلها تأثيرها على محيطات هذا العالم . ربما تتخلق أو تنبثق فى إطار محلية محددة ، إلا أنها لها صلتها بالتفاعل الذى يقع فى المحيطات الأخرى لمجرد أن قضاياها تتصل بمضامين إنسانية شاملة وهو الأمر الذى يسبغ عليه طبيعتها العالمية (١٧) .

أول القضايا فى هذا الصدد هى قضية الاستمرار (التقليد) والانتقطاع (التجديد) التى ترغبه المحلية وتتيحه العالمية . بمعنى أن هناك علاقة بين موقف الشباب على بعد المحلية -

العالمية من ناحية ، وموقفهم على بعد التقليد - التجديد من ناحية أخرى . فى إطار ذلك تبرز القضية الجيلية فلا شك أن الموقف الجيلى والمسألة الشبابية فى إطاره ذات صيغة عالمية بارزة، انطلاقاً من عمومية دورة الأجيال فى كل المجتمعات وتقارب طبيعة التفاعل بين مختلف هذه الأجيال . بيد أن للقضية وجهاً آخر يتعلق بمدى وصاية جيل الآباء على الأبناء ، ومدى تمرد الأبناء على الآباء . غير أن إدراك هذا الوجه من القضية على هذا النحو من الاستقطاب فيه تجنب للمنهج العلمى . بينما يطالبنا الطرح العلمى للقضية أن ندرك بشكل محدد قدر الاستمرار الذى نريده وقدر التجديد الذى نسمح به للأجيال القديمة أن تنشىء الأجيال الشابة أن تصنع أو تؤسس اختياراتها وتصوغ قراراتها بمفردها .

يتعلق جوهر القضية بمدى السماح للمحلية - ممثلة فى جيلها المحافظ - بالاستمرار . مدى السماح للمتغيرات العالمية بالتغلغل والتفاعل المؤثر مع مكونات هذه المحلية ، ومن ثم تقطع عليها مسيرتها الأحادية . حيث يتأسس هذا السماح مرتبطاً بعملية التغير كعملية أساسية يعيشها عالمنا المعاصر ؛ ومن ثم تتأكد المتغيرات العالمية من خلال تحديد مدى ارتباط الشريحة الشبابية بالتغير ومدى إيمانها بتفاعلها وسلوكها دينامياً وفقاً لبقائه . ومن ثم فقدر التغير الذى تسمح به المحلية سوف يعنى قدر الانقطاع الذى لابد أن يحدث بين أجيال الشيوخ والشباب . فالشريحة الشبابية التى تركز على استخدام وسائل إنتاج استخدمها الأجداد (كالطوبور مثلاً) تعتبر شريحة راكدة ، ساكنة وجامدة مثل أجدادها . هنا يكون للمحلية دورها البارز ولعناصر الاستمرار سطوتها الأكثر فاعلية وغلبة على عناصر التجديد ، إذا فعدى التعرض للتغير بسرعاته المتعددة يعتبر الأساس لقياس مسافة الاقتراب من العالمية والاندماج فيها والتفاعل مع متغيراتها . ومن هنا فلا بد أن تتأسس معادلة تؤكد على أن ثمة علاقة بين الشباب والعالمية تقف فى مواجهة وجود علاقة بين الشيوخ والمحلية . بين البحث عن طريق جديد للانطلاق من أسار عالم مقلق وضيق ، وبين الانجذاب إلى الخلف ، حيث واقع محليات متناثرة فى قلب عالم شامل لا متناهى الحدود ، وفى هذا الإطار تتأسس حيوية الدور الشبابى .

نقول أن عالمنا المعاصر منذ فترة تاريخية بعيدة تتأسس مرتكزاته على تفاعلات التغير الاجتماعى ، فمنذ عصر النهضة والثورة الفرنسية ، والثورة العلمية والتكنولوجية وثورة

المواصلات والاتصال ، نجد أن العالم يعيش في اطار مناخ جديد تهتز على ساحته أكثر التقاليد رسوخاً ، وتتهار في سياقه أكثر المؤسسات قداسة وعراقة . ويتولد عنها ايمان جديد مضمونه أن الثبات قد انسحب من على المسرح ، وأن الدينامية هي القاعدة ، وأن التغير هو المنطلق الذي يتخلق من خلاله هذا العالم ، الذي يتحرك فيه المتخلف الساكن من خلال التنمية - وهي التغير الإرادي - ليلحق بالمتقدم الذي تندفع في اطاره ايقاعات التغير بسرعات يصعب إدراكها (١٨) . في اثناء ذلك تنهار مؤسسات رئيسية ، بينما تتأسس أخرى . فالأمرة يصيبها الانهيار لأن المثل والمعايير التي تنشئ عليها الأبناء تختلف كثيراً عن تلك التي يواجهونها في واقع الحياة الاجتماعية المحيطة . بالإضافة إلى ذلك فقد أسس التقدم التكنولوجي واقعاً جديداً ، فيه علاقات وأنوار جديدة ، وربما وجهات نظر جديدة وفرها التقدم التكنولوجي من خلال وسائل الاتصال ، بحيث جعل فئات شبابية عديدة إلى التواصل مع نظائرها خارج أنساقها الأساسية ، وأثناء ذلك تجلب إلى محليتها ما يجعلها أكثر عالمية (١٩) .

في إطار الفئة تتأثر الفئة الشبابية كمتغير في موقف التفاعل العالمي بعاملين : الأول يتعلق بتأثير التقدم التكنولوجي والعلمي على الشريحة الشبابية . فقد أدى التقدم التكنولوجي . وتراكم المعرفة العلمية وتمعد المؤسسات التعليمية إلى اتساع الهوة بين النضج الفسيولوجي من ناحية وبين النضج الاجتماعي من ناحية أخرى . ففي فترات سابقة كان الشخص يمارس دوره الاجتماعي بمجرد أن يتحقق نضجه الفسيولوجي ، ومن ثم قلم تكن هناك هوة بين طرازي النضج . بيد أنه بالنظر إلى ذلك تخلقت مشكلة في المجتمعات المتقدمة خاصة المجتمعات الأوروبية نتيجة لاتساع الهوة بين نوعي النضج ، فنتيجة لتضخم حجم المعلومات التي على الشباب تحصيلها لكي يصبح صالحا لشغل دوره الاجتماعي ، أن ازدادت فترة التكوين والتعليم . ومن هنا تخلقت الفجوة بين نضجه الفسيولوجي وبين اعتراف المجتمع به كموطن مستقل له دوره الاجتماعي الذي يؤديه وله اسهامه ، ذلك يفسر وجود أزمة الشباب في المجتمعات المتقدمة . ويفسر أيضاً تأسيس هذه الأزمات بين فئات الشباب البرجوازي أو المثقف . فليس صدفة اذا أن الانفجارات الشبابية التي حدثت في عام ١٩٦٨ وقعت معظمها في مجتمعات متقدمة ، وكانت أساساً بين شباب المثقفين ، أو شباب المؤسسات التعليمية الذين يبحثون عن انتماء . ويعنى ذلك أن تبني المجتمعات المتخلفة لبعض خواص المجتمعات المتقدمة ،

كاعتبار التعليم أساساً لممارسة الدور الإجماعى بشكل فعال ، سوف يؤدى إلى حدوث أزمة شبابية فى اطارها ، وسوف يتحدد عمق واتساع هذه الأزمة بقدر الملائم الذى سوف تتمكن شريحة الشباب من استيعابها أو اكتسابها ، وهو الأمر الذى يؤكد أن أزمة الشباب لها أسبابها العالمية (٢٠) .

ويرتبط العامل الثانى بموقف القطاعات الإجماعية من التغير الاجتماعى كصيفة عالمية. ذلك أن هناك اختلافات عديدة بشأن ذلك . اذ تراها النظريات الغربية من خلال التناقض بين الكبار والصغار ، أو الرجال والنساء ، أو بسبب اختلافات الريف والحضر . وهو الأمر الذى تعتبره النظرية الماركسية تمييزاً للقضية ، وذلك لأنها تنظر إلى ذلك من خلال المصالح الطبقة بين فئات المجتمع أو طبقاته العديدة (٢١) . بيد أننا نلاحظ أن وجهة النظر الماركسية تعاني من قصور واضح فيما يتعلق بقضية الشباب ، ذلك لأن الشباب أكثر مثالية من الكبار الذى قد يملكهم السعى وراء المصالح الطبقة . بينما الشباب ساعون أبداً وراء المثل حيثما كانت ، على استعداد للتضحية من أجلها ، حتى لو كانت التضحية لصالح مثل تفيد الطبقات الأخرى بدرجة أكثر .

وإذا كانت القضية الجيلية هى التى تربط الشباب بالتغير الاجتماعى فإن القضية الاجتماعية أو الطبقة تربط الشباب باتجاه التغير الاجتماعى . اذ تختلف فئات الشريحة الشبابية حول مسار التغير واتجاهه . وفى هذه الحالة قد يعبر الموقف الشبابى عن مصالح طبقية . فإذا قلنا ان الشباب يتميز بالرؤية المستقبلية ، فإن السؤال الذى يجب أن نطرحه لا بد أن يتعلق بطبيعة المستقبل . هنا أيضاً يختلف تصور المستقبل باختلاف الطبقة أو الشريحة الاجتماعية التى ينتمى لها الشباب . فتصور المستقبل عند الفلاح يختلف بالتأكيد عن تصور مستقبل كما يراه الشباب الجامعى ، برغم احتمالية انتمائهم لحدية واحدة . فجميعهم لديهم تصور للمستقبل المتخيل والمطلوب تحيده فى واقع ملموس . وإذا اختلفت التصورات على مستوى المحلية فإنه قد تنشأ تماثلات أو اتساقات على مستوى العالمية ، على أساس من طبقة أو الشريحة الاجتماعية التى ينتمى إليها الشاب . ومن ثم فمن المحتمل أن يتفق المثقفون لذين ينتمون إلى محليات عديدة حول تصور موحد فيما يتعلق بقضية معينة . وهم فى اتفاقهم

هذا قد يختلفون جذرياً مع تصورات فئات شبابية أخرى من نفس المحلية (٢٢) .

ويعنى ذلك أنه إذا كان تبني تصور معين للمستقبل يعتبر من السمات الأساسية للشباب . فإن من سماته أيضاً اختلاف التصورات باختلاف الشريحة الاجتماعية . وذلك يأتي بنا إلى رفض تصور شبابي موحد للمستقبل . ففي ذلك وصاية ، وتحقيقه غير ممكن لأنه غير مطلوب . بل أنه من الضروري بدلاً من ذلك أن تؤمن بإمكانية تأسيس تصورات شبابية متباينة . ففي ذلك إفلات من اسار المحلية المتخلفة التي تفرض بالوصاية منطقاً واحداً ، والانطلاق نحو عالمية تؤمن بالتقدم كهدف ، والتغير كوسيلة ملائمة المستقبل حيث مجال تحقيق الوعد ، يتحرك نحوه الجميع من دروب ومسالك عديدة في نطاق عالمية عقلانية وشاملة (٢٣) .

خلاصة القول ان هناك فريق من الباحثين الذين قد ينتمون إلى مواقف نظرية متباينة إلا انهم يتفقون في ايمانهم بالمنطلقات النظرية الشاملة ، التي تؤكد على الإدراك الكلي الشامل للواقع الإنساني ومن ثم فان متغيرات التأثير فيه تكون عادة ذات طبيعة شمولية في تأثيرها . حقيقة أن متغيرات التأثير قد تتخلق مثبتة عن واقع محلية واحدة ، فعلى سبيل المثال تخلقت الثورة الدينية في إيطاليا ، وتخلقت الثورة السياسية في فرنسا ، والصناعية في إنجلترا ، والرأسمالية في الولايات المتحدة ، والثورة الاشتراكية في روسيا ، إلا أنه يظل مؤكداً أن أسباب تخلق هذه المتغيرات قد يرجع لمحلية أو محليات معينة وانتشارها قد يكون في اطار مجتمعات محلية أخرى قد ينتمي الحصاد إلى سياق بينما تنمو الجذور في سياق آخر .

ومن ناحية أخرى تتأسس عالمية أو شمولية تأثير هذه المتغيرات بالنظر إلى التكرار المتماثل لفاعليتها في مختلف محليات النظام العالمي . فالتشكيل الجيلي موجود في كل المجتمعات . وهناك تناقض جيلي في الموقف والرؤية لطبيعة التفاعلات الجارية . هناك أيضاً فئات متماثلة كالأعمال والشباب والطلبة لها خصائص أساسية متماثلة . تجعل إمكانية أن يكون رد فعلها للمؤثرات الواحدة متماثل تقريباً . مثل حركة الستينات الشبابية وموقفها من المؤسسات القائمة . وبذلك تتأسس الصيغة العالمية لكل من المتغيرات المستقلة والتابعة .

استنتاجاً مما سبق نصل إلى مجموعة الاستخلاصات الأساسية التالية :

١ - أنه بغض النظر عن انتماء شريحة الشباب فى العالم الثالث لمجتمعاتها ، فإنه لفهم السلوك والتفاعلات الشبابية لابد أن نعطى اعتباراً للبعد العالمى ، أى التأثيرات التى يرجع مصدرها للنظام العالمى . فعملنا أصبح يتجه إلى الوحدة بفاعلية وسائل الاتصال والمواصلات .

٢ - ليس من الضرورى لكى تصبح الواقعة ذات تأثير عالمى أن يشمل تأثيرها النظام العالمى أو تنتمى إلى بنائه الأساسى ، وإنما من الممكن أن يصبح لواقعة معينة تأثيرها العالمى برغم انتمائها لمحلية محدودة فى اطار النظام العالمى . وفى هذه الحالة فإن تأثيرها يرجع إلى تماثل الظروف المحيطة بها مع الظروف القائمة فى المحيطات الأخرى التى استوعبت تأثيرها .

٣ - أن هناك بعض الآليات التى استحدثت فى النظام العالمى ساعدت على تأسيس عالمية المسألة الشبابية والظروف المحيطة بها . من هذه الآليات التدرج الجيلى فى مختلف المجتمعات ، هذا إلى جانب وسائل الاتصال وثورة المواصلات الحديثة ، إضافة إلى وقوع بعض الأحداث التى شكلت مصدراً لالهام الشريحة الشبابية كالحرب الفيتنامية ، وثورة الشباب فى ١٩٦٨ .

٤ - تتباين الاستجابة المحلية للتأثيرات العالمية بالنظر إلى البعد الجيلى من ناحية . كأن نجد أن أجيال الشباب أكثر استجابة للأحداث العالمية من أجيال الشيوخ ، وذلك لطبيعة التجديد الكامن فى بناء شخصيتهم ، بالإضافة إلى أن التباين قد يحدث من ناحية أخرى بالنظر إلى المجموعة الشبابية ، فمن المؤكد أن الشباب المثقف والشباب الجامعى أكثر استجابة من الشباب العامل أو الفلاحين الشباب .

رابعاً تأثير المتغيرات المحلية على الشباب :

فى مواجهة التأكيد على المتغيرات العالمية باعتبارها المتغيرات الأساسية المؤثرة على الشريحة الشبابية بل والمخلقة لها ، أكد بعض الباحثين أن أبنية المجتمعات المحلية هى المسئولة عن طبيعة الحركة الشبابية فى اطارها . وأن متغيرات السياقات المحلية هى التى تلعب دوراً أساسياً سواء فى تشكيل موقف الشباب ، أو اكسابهم خصائص معينة . غير أنه لفهم

السياقات المحلية لمجتمعات العالم الثالث فانتنا نجد أن ظهور الموجة الاستعمارية قد شكلت البداية الحقيقية لنشأة العالم الثالث كتجمع رئيسى يحتل مكانة محددة فى بناء النظام العالمى ، وكرست الحرب العالمية الأولى والثانية وعقود التنمية التى تلت حصول معظم مجتمعات هذا العالم على الاستقلال فى الخمسينات هذه المكانة . وظهر حوار جاد خلال هذه المرحلة يدور حول البحث عن أفضل الطرق ملاسة لتنمية العالم الثالث . وفى هذا الإطار ظهرت ثلاثة مواقف تجتهد كلها فى البحث عن مخرج لانطلاق هذا العالم .

(أ) فهناك موقف الصفوة العلمانية التى خاصمت التراث وأغلقت أبواب خلفها ، ورأت التحديث على الطريقة الغربية هو أفضل محطات الانطلاق . ومن الطبيعي أن تجد مؤيديها بين الشباب الذين لديهم شوق دائم إلى التجديد .

(ب) وهناك موقف الصفوة التراثية ، التى وافقت على جمود البناء والتراث كمسئمة مبدئية غير أن ذلك لا يعنى رفضه وإغفاله إذا أردنا تطوير المجتمع ، بل علينا أن نتقدم به ، وأن نشير مكان القوة فيه ، لكى تنمو من خلاله . ألم يكن هذا التراث هو الذى صنع مجتمعات الماضى القوية والمجيدة . ما نحتاجه إذا لكى تنمو ، صفوة قادرة على التجديد . وإذا كان الدين هو جوهر التراث ، فإن نظرية الدين لها بريق فى إطار الشباب .

(ج) وهناك الصفوة التوفيقية الحائرة فى اختيارها بين مراحل التاريخ الخلاقة فى مجتمعتها وبين الانجاز الفعال القائم فى المجتمعات الغربية . ومن ثم فقد رفعت هذه الصفوة شعار الانتقائية . أن تخلق أطارا تنموياً جديداً يضم أفضل عناصر الأصالة والتراث وفى ذات الوقت أرقى إمكانات التحديث . لتخلق مجتمعا به أفضل ما قدمته تجربة التحديث وأكفأ ما هو قائم فى التراث أيضاً (٢٤) .

بيد أن هذه المواقف الثلاثة اتفقت على مسئمة أساسية مؤداها أن العالم الثالث يشكل عالماً مختلفاً عن العالم المتقدم . وهم فى ذلك ينطلقون من قضية واضحة تؤكد على فارق التطور بين محليات العالم الثالث من ناحية والعالم المتقدم من ناحية أخرى ، وأن التطور قد وسع درجات الخلاف بينهما حتى تكاد أن تنتقل من خلاف فى الدرجة أو الكم لتصبح خلافاً

فى النوع أو الكيف . ومن هنا فالدعوة لادراك المسألة الشبابية باعتبارها ترتبط بأبعاد وعوامل عابئة تعتبر دعوة متطرفة ، وتحمل فى طياتها مخاطرة الإنزلاق إلى هوة تخلف أكثر رجعية . فبالإدعاء بأى تجانس أو اتفاق بين المتقدم والمتخلف لا يعنى سوى تأكيد خضوع الأخير دون وعى للأول ، وربما أيضاً عدم قدرته على الإستفادة من انجازات التقدم التى قد يحققها المتقدمون . فهى أما أن تصيب المتخلفين بالتخمة والاعتلال وعدم القدرة على الهضم ، أو قد تصيبهم بالأنيميا الحضارية حينما يقفوا موقفا استهلاكيا من منجزات التقدم ، يستوعبون نتائجها دون أن يحاولوا تطوير مقدماته (٣٥) . ويذهب دعاة الاهتمام بالأوضاع المحلية للعالم الثالث إلى أن الثورة العلمية بدلا من أن تعمل على توحيد العالم ، جعلت الهوة أكثر اتساعاً بين مجموعاته . ولنا أن نتساءل بعد انحسار الاستعمار التقليدى ، هل تقدم المتخلفون ؟ أم أنهم تحولوا بالأحرى إلى مناطق للتنافس والصراع أو ساحة تصفى عليها قوى العالم المتقدم حساباتها وصراعاتها ؟ لا ينبغى أن ننكر أن العالم يضم الآن قسماً ، المتقدم والمتخلفون ، فما هو طريق الخروج من المعضلة ؟ ما هو أسلوب الادراك الأمثل لقضية الشباب ؟ ليس هناك من طريقة سوى الحفاظ على الهوية المحلية ، أى أن علينا أن نطور تصوراً منطلقاته داخلية أساساً . ولا يمنع ذلك من انتقاء متغيرات خارجية نرى أنها قد تساعد على تحقيق التقدم ، شريطة أن تستوعب فى حياتنا ، غير أنه من الضروري مراعاة ألا يزيد ما ينتقى من حضارة التقدم على ما هو كائن فى حضارة الأصالة . ذلك سوف يؤدى إلى الانطلاق الواعى نحو عالمية شاملة فى ظروف أكثر ملاءمة لنا كما هى كانت لغيرنا . فإذا حدث غير ذلك ، الانطلاق بغير وعى ، فإننا قد نتوحد مع العالمية فى ظل ظروف غير ملائمة لنا ، لأن فيها فناء لهويتنا ، وربما اجتثاث وجودنا من أساسه . قد يقال أن حركة الشباب فى الستينيات واحدة تقريباً ، فصيغتها متماثلة ، لا تخرج تقريباً عن الرفض والتظاهر أو الهروبية ، ولكننا نؤكد أن المضمون لم يكن واحداً ، حقيقة أن الرفض قد انتشر فى مجتمعات محلية عديدة . لكن لماذا ؟ وكيف ؟ ولأى هدف ؟ كان ذلك موضع التباين وفقاً لطبيعة السياق الذى وجدت فيه حركة الشباب (٢٦) .

يذهب دعاة البحث عن متغيرات التفسير فى البنية المحلية لمجتمعات العالم الثالث إلى أن ثمة مغالاة أو تجاوز فى تقدير آثار الثورة التكنولوجية على الشباب من خلال ثورة المواصلات

المفتوحة القنوات . إلا أن الجسم النهائي يظل قائماً في يد السياقات المحلية تسيطر عليه ، كم من شباب المجتمعات المتخلفة يتعرض لفاعلية هذه القنوات ؟ كم من الشباب يقرأ ويكتب ويتابع تفاعلات مجتمعه المحلي ؟ فما بالك بالتواصل مع العالمية ؟ كم من الشباب يتعرض ابصاراً أو سمعاً لفاعلية هذه القنوات ؟ حقيقة أن القنوات مفتوحة وتأثيرها منساب ومرسل ، لكن هل إدراك المضمون يتم بسهولة وبلا عوائق ؟ هذه هي القضية .

وبغض النظر عن رفض دعاة البحث عن متغيرات التفسير في بناء المجتمع المحلي ، لقدرة المتغيرات العالمية على التفسير ، فإننا نجدهم ينتظرون إلى الموقف في مجتمعات العالم الثالث باعتباره أكثر معضلة وأثارة فيما يتعلق بموقف الشباب وقضاياهم . فهذه المجتمعات تحاول اجتياز الهوة الكائنة بين وضعها المتخلف والوضع الذي تعيشه المجتمعات المتقدمة من خلال عملية التنمية الإرادية المكثفة . وهي مكثفة لأن عليها أن تتجاوز هوة التخلف بسرعة مضاعفة لكي تعوض التغير والتقدم الذي حققته المجتمعات المتقدمة عبر قرون عديدة ، ثم لكي تعوض التغيرات المعاصرة التي يحققها العالم المتقدم ، وقد يساعدنا في ذلك أن هناك نماذج كثيرة للتنمية هي بمثابة خلاصة تجارب عانتها الشعوب المتقدمة . إلا أن الاختيار بين هذه النماذج صعب وتحكمه متغيرات - ذات صلة بتفاعل القوى العالمية - يتطلب اعتبارها حساب واعي ودقيق (٢٧) .

فمعظم هذه المجتمعات كانت تعيش واقعاً اقتصادياً واستعماريّاً ، ومن ثم فقد تكون على كراهية تاريخية لنموذج التنمية الرأسمالية . ويصبح الخيار الباقي أمامها هو نموذج التنمية الاشتراكية بأي من درجاته وأنواعه . أولاً لأن هذا النموذج فيه وعد كثير لكل الكاسحين ، وفيه أيضاً أسلوب لاستثمار قوى العمل والانتاج من البشر . بيد أن الاختيار الاشتراكي قد يواجه في هذه البلاد مواقفاً صعبة ، فقد تتعارض الاشتراكية مع بعض عناصر التراث أو الثقافة المحلية . ثم هي نموذجاً قد يلائم سياقاتاً نون آخر . ثم هي قدر لا تعطي عائداً سريعاً في شعوب طامنا عانت واستنزفت من كثرة العطاء في المرحلة الاستعمارية . وهي مطالبة في ظل الاشتراكية - لولمرحلة - بعطاء جديد بالرغم من كونها جماهير عانت وناضلت واستقلت واختارت الاشتراكية لتأخذ ، وبذلك تتخلق أرضية أساسية لظواهر فريدة ومعضلة (٢٨) .

بغض النظر عن الاختيار الاشتراكي أو الليبرالي الذي تؤسسه الصفوات الحاكمة ، فإن أيًا من هذه الاختيارات غريب على التراث في هذه المجتمعات ، فهناك قناعة لدى الصفوة بضرورة التحديث - اشتراكيا كان أم ليبراليا - ولو على حساب التراث ، بل ومن الضروري أن يتم ذلك على حساب التراث . بيد أن التراث والأصالة قيم مستوعبة في بناء شخصية الأفراد داخل المجتمع من خلال مؤسسات التنشئة كالأسرة والمدرسة ومؤسسة العمل ، فإذا حسم الاختيار على مستوى الصفوة ، فإن صراع الاختيار سوف يبدأ على مستوى الأفراد في المجتمع . قد ينتصر اختيار الصفوة فتجذب معها الجماهير على طريق التنمية ويحدث الانطلاق ، وقد لا تستجيب الجماهير لهذا الاختيار فتعاند التحديث مختبة وراء درع الأصالة والتراث ، وهنا تحدث الكارثة ، حيث تنادي الصفوة بضرورة الاندفاع لتحقيق التنمية بينما الجماهير منسحبة أو تسير متلكئة ترفع في صمت تساؤلا لماذا لا يكون التحديث من خلال تجديد التراث ؟ ولأن الشباب هم المستهدفون من التنمية ، هم الذين يتفاعلون عضوياً مع نتائجها ، فإن صرخاتهم تكون عالية ، وحينما تتفاقم الصفوة عن صرخات الشباب ، فالعنف هو المطية الملائمة ، وكلما امتلك المجتمع تراثا فعالا وقوياً كلما كانت احتمالات الصدام والعنف أكثر .

ذلك يدفعنا إلى استكشاف دقيق وواع لموقف الشباب في سياقات المجتمعات النامية . ذلك أن الشخصية تعكس عادة ملامح السياق الاجتماعي الذي تعيشه وتتفاعل معه . فالشخصية على ما يذهب علماء الاجتماع هي الوحدة المصغرة للبناء الاجتماعي وإن كانت في ذات الوقت أحد عناصره . وفي الواقع الاجتماعي الأكثر تخلفا والأكثر تقدما تصبح الشخصية واضحة محددة الملامح ، وذلك بالنظر إلى وضوح وتحذر ملامح السياق الاجتماعي ، غير أن الوضع يختلف بالنسبة للمجتمعات الانتقالية أو النامية (٢٩) .

وبالنسبة لعلاقة الشخصية الشابة بالتنمية ، فإن العلاقة تصبح لها أبعاداً كثيرة . أبرزها أن الشخصية الشابة بطبيعتها شخصية إنتقالية إذا نظرنا إليها على المتصل الجيلي . ومن ثم فهي تنصف عادة بعدم الاستقرار النسبي ، وعدم التحدد النسبي للهوية واللامح . أما البعد الثاني فيتعلق بطبيعة السياق الاجتماعي ، ومن الواضح أن سياق التنمية انتقالي بطبيعته ، ومن ثم فعلامحه غير محددة نسبياً . فكل شيء في إطاره مناسب ومنطلق كالنهر ، تشكلاته عديدة ،

تتباين رأسيًا وأفقيًا في كل لحظة زمنية . من هنا فإن ناتج التفاعل بين الشخصية والسياس الاجتماعية يتصف إلى حد كبير بعدم الاستقرار والدينامية ذات السرعات العالية (٣٠) . في إطار ذلك تبرز المعاناة التي يخضع لها الشباب في مرحلة التنمية ، حيث البحث عن أسس ثابتة تحكم السلوك الواقعي بينما الواقع منسب وسائل . ويرجع عدم توفير هذه الأسس إلى عدم القدرة ، أو لطبيعة المرحلة الانتقالية التي يمر بها المجتمع ، وذلك في حد ذاته معضلة (٣١) .

خامساً : الشباب المصري كنموذج للشباب العربي :

استعرضنا في الصفحات السابقة وجهات النظر المتباينة التي تحاول تعديد المتغيرات المؤثرة في الواقع الشبابي ، سواء كانت هذه المتغيرات ذات طبيعة محلية أو عالمية أو هما معاً . وحتى لا يكون الحديث عاماً فسوف نتحدث عن وضع الشباب في المجتمع المصري باعتباره بالدرجة الأولى أحد المجتمعات النامية / ولأنه يعكس فيما يتعلق بقضية الشباب معظم التفاعلات التي تقع في غالبية هذه المجتمعات وذلك لاعتبارات كثيرة . منها أن المجتمع المصري يتميز بناؤه الديموجرافي بالطابع الشامي ، فنحو ٥٨٪ من سكانه في سن الشباب بين ١٥ - ٢٠ سنة . وهو واقع موجود في غالب المجتمعات العربية والنامية . وثانياً لأن المجتمع المصري يعاني بشكل حقيقي من معضلات المرحلة الانتقالية ، بصورة حادة كما في معظم مجتمعات العالم الثالث والمجتمعات العربية . وثالثاً لأن المجتمع المصري قد عانى من الصراع بين الجماعات التي تحكمها توجهات أيديولوجية متباينة ، حيث كان التاريخ المصري دائماً ساحة لمواجهة التصفية والصراع . ثم أن المجتمع المصري من ناحية رابعة هو المجتمع الذي يدور في إطاره التفاعل ساخنًا بين الأصالة والتراث من ناحية وبين رياح التحديث وثوراته من ناحية أخرى . وأخيراً فهو المجتمع الذي استقرت تفاعلاته وتوترات الشباب وطهارته ، فانطلق يطلق الرصاص على من استقر مشاعره (٣٢) أليست هذه ملامح الشباب على خريطة الواقع العربي ؟ .

ذلك يعني أن استعراض علاقة الشباب ببناء المجتمعات العربية والنامية من خلال معطيات الموقف في المجتمع المصري ، يعني أننا سوف نهتم بالتركيز على بعدين . الأول يتعلق بطبيعة المجتمع المصري كأحد المجتمعات النامية التي نعلم كلنا أنها تعيش في فترة متخمة

بالتغيرات السريعة ، والكثيفة والثورية . وأثناء ذلك قد تقع أخطاء ، وقد تحدث تصحيحات ، والشباب هو المتحمل لآثار الخطأ وأعباء التصحيح ، وتمتاز مرحلة التنمية أيضاً بتعرضها لتغيرات عديدة ينبغي التعامل معها لكي نستوعب منها القدر الذى يدفع التنمية دون أن يطمس الهوية . ذلك يستوجب الاختيار الدقيق الذى قد لا يشارك الشباب فى فرضه بالقدر الملائم ، وفى هذا الإطار تصبح مشكلة الشباب هى امكانية التعبير عن رأيه وعن قدرته على المشاركة الفعالة .

ويتعلق البعد الثانى بالكثافة الشبابية فى البناء الديموجرافى للمجتمع المصرى حسبما أشرنا . وهو الأمر الذى يعنى أن هذا المجتمع يمتلك دينامية وإيجابية بناءة إذا حدث توظيف ملائم للطاقات الشبابية الفعالة ، استثمار أفضل لقدراتها . فإذا لم يحدث ذلك ، وإذا بقيت قدرة المجتمع غير قادرة على استيعاب هذه الطاقات الشبابية ، فسوق يصبح المجتمع - حسبما يذهب علماء الاجتماع السياسى - مهدداً بانفجارات اجتماعية عديدة ، قد تحمل قدراً من الفوضى ، الا أنها بالتأكيد سوف تؤدى إلى تدمير عديد من المظاهر الاجتماعية المعوقة . فنحن لا نعلم إلى أى مدى يتحمل شبابنا الذى يعانى من ظروف الاختناق فى مستوى المعيشة والمسكن ، والمواصلات وممارسة حياته اليومية بشكل مؤثر . إلى متى سيصمت الشباب فى مجتمعنا ، وهم يشاهدون أعلى سنوات العمر تضيق نتيجة لعجز النظام الاجتماعى عن اشباع حاجاتهم ، بما يوفر لهم حياة كريمة وملئمة خلال هذه المرحلة (٣٣) .

نصل من ذلك إلى أن التغير ينتاب كل مجالات المجتمع ثقافية كانت أم اجتماعية . بيد أن التغير فى مرحلة التنمية يكون مكثفاً فى العادة ، تستهدف من ورائه البلاد النامية تحقيق قدر من التطور الذى حققته المجتمعات المتقدمة فى قرون عديدة ، ومن ثم فقد كان عبورها لهذا التطور متجانساً ومتسقاً . أما التطور فى البلاد النامية - لظروف عديدة - فعادة لا نجده متسقاً ولا متجانساً . ونتيجة لذلك تواجه هذه المجتمعات خلال هذه العملية الدينامية المتحركة بمواضع ثابتة لا تتلائم فى درجة تغيرها مع الجوانب الأخرى ، ومن ثم فهى قد تختلف أو حتى تتناقض مع منطق الحركة العامة . ومن الطبيعى أن يكون لهذا التناقض تأثيره ووطائه على الشباب خلال مرحلة التنمية .

وسوف نكتفى في هذا الفصل بتوضيح علاقة الشباب المصري بالمجتمع من خلال بعدين أساسيين الأول يتمثل في البعد التاريخي ، نستكشف من خلاله طبيعة ارتباط الشباب بالمجتمع ، ومساحة المشاركة التي أتيحت للشباب . أما الثاني فيتعلق بفاعلية متغير الثقافة والقيم إطار الشريحة الشبابية ، باعتبار أن الثقافة في جانب منها نتيجة لتطور وميراث تاريخي ، ثم هي التي تحكم في التفاعل الاجتماعي ، وهو ما نعرض له من خلال الصفحات التالية (٥) :

١ - الشباب المصري والمجتمع ، تحليل تاريخي :

لا ينبغي أن تحجب التفاعلات المعاصرة ، التي كان الشباب المصري طرفاً فيها ، عن أنظارتنا للدور التاريخي لهذه الشريحة . فقد كان للشباب في تاريخنا المصري دوراً بارزاً . كانت لهم قضاياهم وكانت لهم مواقفهم من قضايا مرحلية كانت ذات أهمية اجتماعية خلال مراحل التاريخ المختلفة . قد تختلف قضايا الأربعينات عن قضايا الخمسينات أو الستينات أو السبعينات . وسوف تختلف هذه القضايا بالتأكيد عن قضايا الثمانينات أو التسعينات أو سنة ٢٠٠٠ غير أن القاسم المشترك بينها كلها يتمثل في المشاركة الإيجابية من قبل الشباب في مواجهة هذه القضايا .

وبنظرة سريعة إلى التاريخ المصري الحديث فإننا سوف نجد أن شباب الفلاحين هم الذين حملوا معول مجيد على فشقوا الترع والقنوات واستزرعوا الأرض ، واستتبوا أحدث المحاصيل ، ومن ثم فقد أسسوا تنمية مصر ورخاها خلال هذه المرحلة شباب الفلاحين هم الذين تولوا تجسيد أحلام محمد علي وحياله وأقعاً يفرض نفسه على جغرافية هذا العالم ، وي طرح العظمة المصرية وأماكنياته في الانتشار ابتداء من مضية الأناضول على مشارف أوروبا وانتهاء بأعماق إفريقيا في جنوب مصر .

وشباب الفلاحين أيضاً هم الذين دفعهم وعيهم التاريخي بمصالحهم إلى الاهتمام

(٥) اكتفينا في هذا المقام باستعراض طبيعة المشاركة التاريخية للشباب المصري من خلال استعراض طبيعة العلاقة بين الشباب والمجتمع ، وكذلك علاقة الشباب بالسياق الثقافي للمجتمع وقيمه . وفي الفصل التالي سوف نعرض لعلاقة الشباب بمكونات البناء الاجتماعي ، أي علاقته بالنظر الاجتماعية المختلفة .

بقضايا سياسية عامة كانت ذات أهمية حادة بالنسبة للمجتمع المصري خلال هذه المرحلة ، اذ نجد فى أوراق الثورة العرابية محاضر وعرائض وقعها أو بصم عليها شباب الفلاحين أو عمال التراهيل فى مصر ، الذين كانوا يعملون فى حقن الرياح التوفيقى ، يفوضون بها أحمد عرابى للدفاع عن القضية المصرية . قد يقال أن بصماتهم وتوقيعاتهم جمعت عن غير وعى منهم ، والرد على ذلك أننا جميعاً ندرك مدى حرص الفلاح المصرى على معرفة ما ييضم أو يوقع عليه ، حتى لا يفقد فى مقابل ذلك أرضه ، وهو الإنسان المرتبط عضوياً وتاريخياً بها (٣٤) .

فى ثورة ١٩١٩ كانت هناك تحركات واسعة وحادة تحمل عنها شباب الفلاحين ، حقيقة ان هناك صعوبات كثيرة أمام رصدها ، إلا أن ذلك لا يجب أن يكون مدعاة للتجهيل . وشباب الأزهر - أبناء الفلاحين والفقراء - الذين هاجروا سعياً إلى المعرفة واجهوا الرصاص بصدورهم زوداً عن الوطن وتلبية لدواعى النضال . ولا نستطيع الجزم بأن شباب الحضر عمال الحرف قد غابوا عن المشاركة فى هذه المرحلة النضالية بل ان البحث الدقيق سوف يصل إلى الوثائق التى تؤكد ذلك .

ويكشف تاريخ الفترة الواقعة بين ثورة ١٩١٩ وأحداث ١٩٤٧/٤٦ عن تميزها بايجابية الشباب . فلدينا الأدلة والبراهين التى تؤكد تصدر الشباب المصرى لقيادة الحركة الوطنية خلال هذه المرحلة ليس فى المجال الدينى والسياسى فقط ، ولكنه اتسع ليشمل كافة المجالات الاجتماعية الأخرى . فقد امتدت الايجابية حتى وصلت إلى حمل السلاح فى مواجهة المستعمر فى شكل تنظيمات الكتائب التى برز وجودها فى الفترة السابقة على ١٩٥٢ ، لمحاولة اخراج المستعمر بالقوة المسلحة فى أحيان أخرى كان الرصاص المصرى يتجه إلى صدور زعامات استعمارية أو زعامات مصرية متعاونة مع الاستعمار قد ندين الاغتيال السياسى ، إلا أن مقتل السردار فى مصر يجب أن يدرك باعتباره تعبيراً عن ايجابية الشباب لرفض الاحتلال الجاثم على أرض الوطن (٣٥) .

قد يرى البعض أن وجود الاحتلال الكائن فى أرض الوطن هو الذى ألهب شعور الشباب وحماسه للنضال ، وهو الوضع الذى كان من المنطقى أن يستثير كبرياء المصريين وفى مقدمتهم

الشباب باعتبارهم مرفى الاحساس ، لكن ماذا عن الجمعيات التى شكلها الشباب فى مطلع القرن العشرين لمحو الأمية ؟ فقد تأسست هذه الجماعات باعتبارها تنظيمات مساعدة للحزب الوطنى لمحو الأمية (٢٦) . كان الطالب فى اطارها يكلف تكليفا محدد فى عطلة الصيف بعد الفراغ من الدراسة ، أن ينشئ فى قريته جمعية أو مكاناً صغيراً يجمع فيه الفلاحين ويطلعهم مبادئ الكتابة والقراءة ، بل جند شباب الأعيان أيضاً لتوفير الاحتياجات المادية للملائمة لإنجاز هذا التكليف (٢٧) .

وفى ١٩٤٦ / ١٩٤٧ تأسست لجنة الطلبة والعمال ، بحيث اعتبرت احدى القيادات البارزة للحركة الوطنية فى هذه المرحلة . حقيقة ان هذه اللجنة لم تعمر طويلاً ، وانهارت بسبب الخلافات الداخلية بين الطلبة والعمال حول أسلوب النضال ومنهج التحرك السياسى . إلا أنها كانت كلها اختلافات تكتيكية حول استراتيجية رفض اجراءات المؤسسات الحاكمة ، وأسلوب القيام بتحدييات كثيرة يتصدى من خلالها الشباب لهذه الاجراءات . ويمكن القول بتنوع الجماعات الشبابية المناضلة خلال هذه المرحلة ، أيضاً تنوع الأهداف التى تستثير النضال ، ابتداء من الأهداف السياسية إلى العسكرية إلى الدينية إلى الاجتماعية . بحيث بلغت المواجهة بين الشباب من ناحية والاستعمار والسلطة المتعاونة معه من ناحية أخرى ، ذروتها فى حريق القاهرة سنة ١٩٥١ (٢٨) .

ذلك يعنى أن المشاركة الشبابية فيما قبل ١٩٥٢ كانت موجودة وبارزة . فهى مشاركة تخطت حاجز الكلمات إلى حمل السلاح وإطلاق الرصاص وحتى احراق البيت على ساكنيه . وإلى جانب هذا الاستعداد الايجابى للقاء ، إمتدت المشاركة إلى المجال السياسى وإلى كافة المجالات الاجتماعية والثقافية وذلك بهدف النهوض الشامل بالمجتمع ذلك يجعلنا نطرح تساؤلا لابد من المصارحة به ، ماذا حدث لهذه المشاركة فيما بعد ١٩٥٢ ؟ ما الذى حول هذه الايجابية إلى سلبية أو لنقل حيادية أو لا مبالاة لما يحدث فى المجتمع ؟ ما هى العوامل المسئولة عن تغير علاقة الشباب المصرى بمجتمعه فيما بعد هذا التاريخ ، الاجابة على ذلك تطرح أمامنا عوامل وظواهر عديدة (٢٩) .

منها أن الثورة المصرية التي قامت في ١٩٥٢ كانت كئى ثورة فى حاجة إلى إيمان تعتقد فيه . فقد كان للثورة الفرنسية ايمانها ومثلها . وكذلك للثورة البلشفية . وتكمن أهمية الإيمان فى كونه يساعد على تأسيس فكر اجتماعى وسياسى متماسك حتى لا يتمزق الفكر الشبابى ويضيع سدى فى أى اتجاه . ما حدث أنه فى أعقاب ثورة ١٩٥٢ لم يتوفر وضوح كاف لمثل هذا الإيمان . بل اننا نجد أن الفترة الأولى من عمر الثورة ١٩٥٢ - ١٩٦٠ كانت محاولة ذؤوبة للبحث عن هذا الإيمان ، ونتيجة لذلك تعددت انتماءات المجتمع والثورة بين الانتماء الأفريقى والعربى الاسلامى والليبرالى والاشتراكى ، وقد انعكس ذلك على سلوك البشر وتفاعلاتهم فى المجال الواقعى . ومن ثم افترقت المجتمع امكانية تأسيس النماذج الواجب إحتذاؤها هل هى فردية رأسمالية أم جماعية اشتراكية ، أم أنها تنتمى إلى التراث والدين والأصالة ؟ وفى ظل ذلك تميعت القيم والمثل لغياب الإيمان الذى تتخلق عنه هذه القيم والمثل . هذا بالإضافة إلى عدم تأسيس القنوات الحرة والملائمة التى يمكن أن تيسر انسياب الفكر الشبابى من خلال الحوار المخلص والصريح لكى يسهم فى امكانية تخلق ايمان يقود المسيرة (٤٠) .

بالإضافة إلى ذلك وابتداء من ١٩٥٢ بدأ التخطيط للشباب والعمل الشبابى يأخذ شكل الوصاية . بل إمتدت هذه الوصاية احياناً لتشمل المجتمع المصرى بأكمله وفى جو الوصاية هذه ، رفضت المشاركة كفكرة أساسية ، وهو رفض مازلنا نعانى منه حتى الآن . ولقد أدى فرض الوصاية ورفض امكانية المشاركة ، وهدم قيم المجتمع القديم دون تأسيس فعال لسياق قيمى فعال يقود مسيرة التنمية فى مجتمع الثورة إلى تخلق نوع من الفراغ ، الذى انصرف الشباب فى اطاره إلى عديد من التنظيمات اليسارية واليمينية ، وحتى الجماعات الراضة لكل ذلك ، باعتباره تغريباً وعلمانية ومن ثم فالدعوة للعودة إلى الدين فى أصوله فى اطار هذا الفراغ برزت فجوتان : الأولى تتعلق بافتقار القدرة والمثال ، وتكمن الثانية فى الفارق بين ما يقال وما يمارس . ومن ثم فقد كان من نتيجة ذلك أن إنتقل الشباب المصرى من مرحلة المشاركة الفعالة والقيادة الرائدة التى حدثت قبل ١٩٥٢ ، إلى مرحلة السلبية والهجرة سواء كانت مادية جغرافية أو معنوية سيكولوجية . يعيش فى اطارها الشباب غريباً عن واقعه فاقداً الانتماء له . اذا فقد جاءت مرحلة السلبية فيما بعد ١٩٥٢ اثر مرحلة الإيجابية البارزة التى سادت قبل ١٩٥٢ ،

بحيث مهد ذلك المناخ لسيادة مرحلة من الرفض بأشكاله العديدة ، سواء كان رفضاً شبابياً من الداخل ، حيث الأقدام ما زالت على تراب الوطن حتى ولو كان التعذيب والقهر هو رد الفعل المقابل ، أو كان هروبا من المجتمع إلى خارجه ، حيث تحولت البيئة المصرية لأول مرة في التاريخ إلى بيئة طاردة . وأصبحنا نجد المصري - الذي يؤكد عنه التراث أنه محب لوطنه متمسك به - مهاجراً إلى حيث عالم يعيش فيه بلا وطن بعيداً عن العزلة والقهر . وقد استهلكت هذه الفترة حقبتى الستينات والسبعينات ومع بداية الثمانينات تحول الرفض إلى العنف المسلح الذى أطلق الرصاص تحت وطأة القهر والإثارة ، والسؤال الذى نطرحه ، لماذا حدث كل ذلك ؟

البحث عن اجابة لهذا السؤال يكشف أن المجتمع المصرى قد تعرض فى أعقاب ١٩٥٢ لمجموعة من الأحداث والظواهر التى هزت توازنه مع أساسه ، وفى ١٩٥٢ صدرت قوانين الإصلاح الزراعى والتى كانت تعنى شكلا ومضموناً التبشير بمنطق أيديولوجى جديد . وفى هذا الإطار ضربت القوى الإقطاعية وحررت قوى الفلاحين المدمين . وفى ١٩٥٤ حسمت الثورة اتجاهها العلمانى مؤكدة أن الدين تحت الدولة ، واستوجب ذلك ضرب الجماعات الدينية . واستمر الحال على هذا النحو حتى ١٩٦١ صدرت مجموعة قرارات التأميم التى أكدت المنطلقات السابقة وسارت شوطاً فى تعميقها ، بحيث شهدت هذه المرحلة انتقالاً واضحاً ومحددأ نحو المنطلقات الاشتراكية . حيث أدت هذه المنطلقات إلى اعادة ترتيب التوازن فى الحضر مثلما أعادت قوانين ١٩٥٢ وما بعدها ترتيب التوازن فى الريف ، غير ان ذلك أضر بمصالح جماعات ومنح أخرى مصالح جديدة عليها . ويرغم وضوح التوجه الأيديولوجى ، غير أن هذا التوجه اقتصر على الصفوة الحاكمة ولم يتسرب إلى الجماهير لعدم إمتلاك الصفوة الوسائل التى من خلالها يمكن تربية الجماهير اشتراكياً . هذا إلى جانب أن النظام السياسى بدأ يدرك انه ينبغي أن يكون قويا فى مواجهة القوى المتربصة فى الداخل والخارجى ، وهو الاعتقاد الذى شكل أرضية لممارسات من القهر والكبت والدكتاتورية وابعاد الجماهير عن المشاركة ، وهناك قول صريح حاول أن يصور هذه المرحلة حينما ذهب (إلى أن بمصر اشتراكية بلا اشتراكيين) (٤١) .

وفى ١٩٦٧ واجه المجتمع المصرى هزيمة عسكرية ساحقة لم تظهر فقط ضعف المؤسسة

العسكرية ولكنها أظهرت أيضاً عجز هذا النظام عن مواجهة أثارها التي انتشرت في كل الأرجاء . بل أن هناك مفكرون يؤكّدون أن الآثار النفسية لحرب ١٩٦٧ سوف تستمر لسنوات كثيرة قادمة . حيث أدت الهزيمة ومحاولة إعادة البناء العسكري من جديد إلى تواجد الشباب المثقف بكثافة داخل القوات المسلحة . تخرجوا من كليات الطب ، والآداب ، والتجارة والهندسة وأرسلوا إلى الجبهة مباشرة نون أن يمارسوا مهنتهم أو يتعرفوا عليها لفترة كافية ، فقدوا خلال هذه المدة تخصصاتهم واستقرارهم ، وهي الحالة التي سوف يكون لها أثارها الكثيرة والمتنوعة (٤٢) .

ثم جاءت الفترة بين ١٩٦٨ - ١٩٧٣ لتفرض آثار الهزيمة والاستعداد للمعركة كعامل جديد في الموقف الاجتماعي . فقد كانت القضية الأساسية خلال هذه الفترة هي تحرير الأرض . غير أنه خلال هذه المرحلة وقعت أحداث جسام . فقد مات الزعيم الذي شكل إلهاماً لفترة تاريخية كاملة ، وأدرك الشباب أن المثال قد مات ، ومات مع تضاللات وأحلام فترة تاريخية كاملة وأنهم على أبواب عهد جديد أو لنقل على أبواب المجهول . وعلى عتبة المجهول تربصت القوى الاجتماعية ببعضها البعض ، كل منها تعيد حساباتها من جديد تأهباً لما هو قادم . وبدأ النظام السياسي يغير هويته ، يصبح ليبرالياً بعد أن كان اشتراكياً . وتحول الشباب وهم الطلائع الاشتراكيون ليجدوا أن صيغة الحزب الواحد قد تحولت فجأة إلى أجنحة ثم إلى أحزاب ذات توجهات أيديولوجية متباينة (٤٣) . وبدأ نقد الاشتراكية والناصرية والترحيب بالانفتاح والرأسمالية في الخطاب العامة ، وفي ١٥ مايو تم القضاء على آخر رموز النظام الاشتراكي ، واستقبلت زعامة النظام رواد الاستثمار ورجال الانفتاح . وأدرك الشباب أن النظام السياسي على وشك أن يفقد إيمانه القديم وأنه يستهل الاعتقاد في إيمان جيد أو هو على وشك أن يرقع راياتاً جديدة . ولقد زاد من درامية الموقف اعلانات النظام السياسي خلال هذه المرحلة بنية الحرب نون إنجازها ، في حين أن الشباب لا يرى مبرراً للقمع ، عنها بحيث كان ذلك مبرراً لتوترات وتظاهرات وعنف منتشر .

وفي الفترة من ١٩٧٣ وحتى ١٩٧٧ ، قام النظام بحربه الناجحة لتحرير التراب الوطني ، غير أنه برغم هذا الانجاز الهائل قدم عناصر توتر جديدة . فقد فتح الباب على مصراعيه أمام

القطاع الخاص رواد الانفتاح ، وايولى عصر الاشتراكية إلى غير رجعة بالإضافة إلى ذلك بدأ النظام يغازل التيار البنى بل وجعله أساساً لبعض شرعيته ، فى هذه الفترة ظهرت القاب (الرئيس المؤمن) وأخبار عن (الخلوة) فى وادى الراحة وغيرها . وكان النظام بذلك يحاول ضرب الجماعات المناوئة له والتي حاولت انتقاص شرعيته . وانتشرت (البونيكات) السلع الاستهلاكية المثيرة ، والتي استفزت كثيراً فقر الفقراء . وبدأت الدولة تتخلى تدريجياً عن بعض الالتزامات الاشتراكية ذات الطابع الجماهيرى ، حيث بدأ الحديث عن عدم الالتزام بتعيين الخريجين ، وعن رفع الدعم عن طعام الفقراء وعن الجامعة الأهلية . وأثارت كل هذه التطورات مشاعر الشباب ، فهم المستهلكون أو المشارون بسلع الاستهلاك ، وهم أعضاء الجماعات الدينية التى يؤيدها النظام أو الجماعات اليسارية التى يرفضها النظام ، هم الذين أباحت لهم الاشتراكية مجانية التعليم ، وهم الذين التزمت الدولة والأيدىولوجيا الاشتراكية أمامهم بتوفير فرص العمل . وأدرك الشباب أن الرمال بدأت تنساب من تحت أقدامهم ، ومن ثم لابد من الرفض أو الهروب أو الاثنين، وقد كانت هذه السلوكيات جميعاً .

وابتداء من ١٩٧٧ وحتى ١٩٨١ وقعت أحداث جديدة اكتوى الشباب بنارها ، فقد انتشر سرطان الانفتاح الاستهلاكي وظهرت سريعاً القطط السمان (الأرانب) وتغيرت لفة الحياة اليومية- وظهرت مساكن التملك ، وتأزمت مشكلة الاسكان والمواصلات والدخل ، وفى قلب هذا الألم المحيط يعلن النظام السياسى زيارة القدس تمهيداً للصلح مع اسرائيل فى كامب ديفيد . وأدرك الشباب أنه أمام صورة معكوسة ، كنا اشتراكيون فأصبحنا انفتاحيون ، كنا حلفاء للقوى الاشتراكية فأصبحنا هوامش للمراكز الرأسمالية ، كنا ندعم القطاع العام فأصبحنا نعرضه بضاعة لمن يشتري فى السوق . يرفع النظام السياسى صوته الإسلام والدين كأساس للشرعية ، بينما الرذيلة تنمو مستشرية فى شارع الهرم ، وأدرك الشباب أنه أمام خدعة كبرى ، ولقد كان المتدينون - حلفاء النظام - هم أول من اكتوت مشاعرهم وأجسادهم بناره ، وأصبحنا بذلك أمام تمرق جديد ، إلى أن بوت طلاقات الرصاص تعلن عن العنف الناتج من التمرق (٤٤) . ولتضع نهاية درامية لمرحلة متوترة ومحبطة .

لا شك أن هذا القدر من التحولات التى وقعت فى اطار المجتمع المصرى تحتاج إلى

إنسان حديدى قادر على استيعاب كل هذه التقلبات الاجتماعية الكبيرة دون أن يحدث له توتر أو قلق . وإلى حد كبير ، فقد أدت هذه التحولات إلى تأسيس نوع من التسبب الأيديولوجي والثقافي والاجتماعى والاقتصادى الذى أدى فى النهاية إلى اهتزاز ملامح الشخصية الشابة ، وظهرت تساؤلات : من نحن ؟ وإلى أين نسير ؟ هل نحن عرب أم مسلمين أم أفارقة أم أننا كل ذلك ؟ هل نتبع منطقاً اشتراكياً أو رأسمالياً ؟ هل نضع أنفسنا مع القوى الاشتراكية أم القوى الرأسمالية ؟ ما هى طبيعة علاقتنا بإسرائيل ، هل نحن أمام تحالف جديد أم هدنة بعد عداء ؟ قد تكون هناك اجابات توفيقية لذلك . إننا عرب ومسلمون ، وأفارقة ، وأننا رأسماليون لكن لا يعنينا ذلك أن نرفع شعارات الديمقراطية والحرية والعدالة الاجتماعية . أننا نؤيد القطاع الخاص والعلام معاً . غير أن ذلك لا يحل المشكلة ففى تحديد هوية الإنسان لذاته لا بد أن يؤسس نوعاً من الأولويات التى تستند إليها الشخصية ، وإذا لم يتمكن من تحقيق ذلك ، فإنه عادة ما يشعر فى داخله بالتمزق ، ويكون لذلك تجلياته ومظاهره العديدة فى إطار الشخصية والسياق الاجتماعية على السواء .

كيف السبيل إذا ؟ كيف الخلاص من احتمالات التمزق ؟ الاجابة أننا نحتاج فى هذا الإطار إلى وجود فكرى ونحتاج إلى إطار واضح ومحدد المه الم يمثل فى تأسيس المجتمع الذى يمتلك القيم التى يعتقد أنها قادرة على قيادة المسيرة التنموية ، يصونها ويدافع عنها . هذه القيم التى ارتضاها المجتمع لا بد وأن يستوعبها الشباب بعد أن يشارك بالحوار والتعبير الصريح فى خلقها ، فذلك يحميه من الحياة فى مناخ من البلبلة ، التى قد تسلمه إلى اختيارات متطرفة غير ملائمة لتحقيق الحوار والمشاركة ولكونها لا تتفق مع مصالح المجتمع ومسيرته ، والمجتمع هنا ليس هو السلطة . فليس هناك دفاع عن قيم السلطة . لا يجب أن يكون هناك وجود لقيم السلطة منفصلة عن قيم المجتمع . ما طرح فى الفترات السابقة كان قيم السلطة ، أما قيم المجتمع فيجب أن تتأسس فى مرحلة التمية من خلال تطوير تراثه الذى يتفاعل مع ما تفرضه المعاصرة من متغيرات .

إذا لم يتحقق ذلك فسوف تواجهنا اختيارات تمزقات قاتلة . أبسطها ما يمكن أن نسميه بالجماعات الأيديولوجية الهارية من قيم النظام إلى حيث أيديولوجيات التحديث المتعددة

وانتناقضة ، أو إلى الدين والأصالة والتراث ، أو تكاثر تنظيمات الإنحراف والجريمة لابد أن ننظر فى فى هذا الإطار إلى الجماعات اليسارية أو الدينية باعتبارها قد اتجهت إلى الماركسية أو إلى الدين لأنها لم تنشأ على إيمان أيديولوجى محدد . ولأنها تقتقد ذلك فقد اتجهت إلى الدين أو الماركسية باعتبارها الاطارات التى يمكن أن تنتقد الواقع بمشاكله وظروفه بالنظر فيها ، بل إن ذلك يعتبر شاهداً على عدم قدرتها على السير فى الحياة اليومية وعجزها عن تحمل أعبائها من خلال منطق وتوجهاته . وفى النهاية فإن هذا البحث عن اطارات ايديولوجية أخرى . هو اندفاع إليها فى أصولها المثالية ، والمثالية تحتاج إلى جهد كبير حتى تكون قادره على مواجهة مشكلات الواقع ، وإلا اعتبر ذلك هروباً من واقع حياتنا المتفاعل والمتطور .

تكشف النظرة المتفحصه لهذه المسيرة التاريخية عن بروز مجموعة من الملامح الأساسية التى تبلورها فى مجموعة النتائج التالية :

١ - أولها افتقاد النظام السياسى لامتلاك توجه أيديولوجى واضح ومحدد المعالم ، وله استمراره التاريخى ، حتى وإن امتك فى بعض الفترات بداية للاعتقاد الأيديولوجى فإنه لم يمتلك الوسائل التى يمكن بالنظر إليها تنشئة الشباب فى المجتمع حسب قيم النظام وتوجهاته الأيديولوجية . الأمر الذى أدى إلى نوع من التنشئة الأيديولوجية ذات الطبيعة العشوائية .

٢ - الانفصال بين قيم النظام السياسى وقيم المجتمع المدنى . وإذا كان النظام السياسى قد غير كثيراً توجهاته القديمة والأيديولوجية فى مواجهة ثبات قيم المجتمع . فقد ظلت الأخيرة قوية ولها سيطرتها على الأفراد وخاصة الشباب فى المجتمع . ولما كان الدين يحتل مكانة جوهرية بالنسبة لقيم المجتمع ، فإن الهروب فى معظم لحظات التاريخ كان نحو قيم الدين التى هي قاعدة قيم المجتمع (٤٥) . لأنها الأعرق إذا قورنت بقيم النظام السياسى .

٣ - بالنسبة للشباب المصرى هناك تحول من الإيجابية التى تتجلى فى العمل على ترقية الواقع الاجتماعى أو النضال ضد القوى السياسية ، إلى السلبية حيث الانسحاب من السياسة والاقتصاد والمجتمع . بيد أن هذا الانسحاب لم يكن سوى مقدمة لإيجابية أكثر عنفاً وتمرداً مما ساد فى المرحلة الأولى .

٤ - أنه لكي نحافظ على ايجابية الشباب وارتباطهم بالنظام الاجتماعي فلا بد أن يمتلك النظام السياسي إيماناً ، وأن يكون هذا الإيمان استمراراً لأفضل عناصر التراث والأصالة قدرة على التجدد الفاعلية ، ولأكثر متغيرات التحديث ملائمة لقيادة تقدم المجتمع ودفعة بعيداً عن التمزق . بيد أنه من الضروري إذا تشكل هذا التوجه الأيديولوجي أن تؤكد المؤسسات - التي تتولى تدريب الأفراد - على قيم التوجه الأيديولوجي الجديد ، التي هي قيم النظام ، وهي في نفس الوقت قيم المجتمع .

٢ - فاعلية متغيرات الثقافة والقيم في إطار الشباب :

تتضح الأهمية الجوهرية لقيم الثقافة والأيديولوجيا من تصورنا لطبيعة الأقسام الأساسية التي تشكل - تصورياً - العناصر الأساسية لبناء المجتمع . وفي هذا الإطار نجد أن هذا البناء ينقسم إلى نسق الثقافة والقيم والنسق الاجتماعي ونسق الشخصية . وعادة ما ترتبط هذه الانساق عضوياً في إطار السياق الواقعي ، ومن ثم فالتغير في أحدها لا بد أن تنعكس آثاره على الانساق الأخرى . غير أن هذه المقولة لا يمكن قبولها على إطلاقها ، فهناك فارق بين التغير الذي يحدث منبثقاً عن نسق الثقافة والقيم ، وبين التغير الذي يحدث في أي من الانساق الاجتماعية الأخرى . فالتغير في الانساق الثقافية ، في قيم وأيديولوجيا المجتمع ، تكون له في العادة آثاره على كل أجزاء بناء المجتمع . وذلك لطبيعة التحكم السويرنطليقي الذي تمارسه الثقافة بالنسبة لأجزاء البناء الاجتماعي الأخرى ومن ثم فالتغير فيها لا يمكن تحييد آثاره ، بينما من الممكن تحييد التغيرات التي قد تنبثق من أجزاء البناء الأخرى حتى لا تؤدي إلى تغيرات جذرية شاملة (٤٦) .

وتنبثق قوة الثقافة والقيم كعنصر في البناء الاجتماعي من خلال بعدين ، الأول أنها تعتبر نتاجاً مباشراً للتفاعل الذي حدث بين عناصر الواقع الاجتماعي ، ومن ثم فهي تعتبر انعكاساً مجرداً لهذا الواقع ، وهي - أي الثقافة - وإن كانت نتاجاً له إلا أنها تتحول لكي تتولى ضبط تفاعله وإيقاعه ، والثاني أن الثقافة ليست انعكاساً مباشراً فقط ولكنها تتضمن بداخلها بعداً تاريخياً ، فهي امتداد من ناحية أخرى لتراث ثقافي سابق ، وهو الأمر الذي

يكسبها استقلالاً عن الواقع وإن كانت في بعض جوانبها مجردة عنه (٤٧) . وتحتوي الثقافة بداخلها على مجموعة القيم التي يمكن أن تؤدي دورها في المجالات الإدراكية والتقويمية والوجدانية ، ثم أنها تشتق منها مجموعة المعايير التي تصبح الوسائل الواقعية والملموسة والقادرة على توجيه السلوك على المستوى الاجتماعي والفردى ، سواء بالنسبة للفرد أو الجماعة .

وإذا كانت الثقافة تتكون من القيم التي تشكل توجهها عاماً للمجتمع يضبط سلوكه في اتجاه معين ، فإن الأيديولوجيا هي مجموعة القيم والمبادئ والأفكار التي تشكل في مجموعها اتجاهها عاماً يتبناه النظام الاجتماعي والسياسي تجاه قضايا ذات أهمية استراتيجية أو تكتيكية بالنسبة للمجتمع (٤٨) . ومن ثم تعتبر الأيديولوجية أضيق نطاقاً من الثقافة إذا نظرنا إليها من منظور تاريخي ، فهي عادة تهتم بالتفاعلات المعاصرة توجهها لكي تسلك مسلكاً محدداً في إطار التاريخ والمستقبل (٤٩) .

والحالة المثالية هي الحالة التي يحدث فيها تطابقاً تاماً بين مجموعة المعايير على المستوى الفردي من ناحية ، وبين أيديولوجيا النظام السياسي والاجتماعي من ناحية ثانية ، وبين ثقافة المجتمع وقيمه الناتجة عن التفاعل أو التي تعتبر امتداداً للتراث من ناحية ثالثة . في هذه الحالة يمتلك المجتمع اتساقاً ثقافياً وقيمياً كاملاً . بينما إذا حدث انفصال بين المستويات الثلاثة المشار إليها ، أو بين اثنين منها ، فإن ذلك سوف يؤدي إلى قيام ظواهر كثيرة ناتجة عن عدم الاتساق هذا . وهي ظواهر تعاني منها كثيراً المجتمعات الانتقالية والنامية ، وقد تجاوزتها أبنية المجتمعات المتقدمة .

وفي دراسة موقف الشباب من البنية القيمية والثقافية للمجتمع نجد أن ثورات الشباب بذاتها قد حدثت كجزء من التغيرات الثقافية الشاملة التي انتابت مجتمعات النظام العالمي ، ويعتبر التغير الذي يتمثل في انتقال المجتمعات من التأكيد على ابداع القيم الجماعية التي تنجبه من خلالها إلى المستقبل وتشارك فيها ، إلى التأكيد على الصياغة النظامية Institutionalization واستيعاب هذه القيم ، من أكثر التغيرات التي واجهتها أغلب مجتمعات

النظام العالمى . ويرتبط هذا التغير فى التأكيد بقوة على تغير هام آخر يتمثل فى تغير نمط الاحتجاج القائم فى المجتمعات الحديثة . وهنا ، وكما حدث فى حالات كثيرة ، حينما يتم استيعاب الأهداف والتوجهات التى تم ابداعها كإرزميا ، وتصاغ نظامياً (من خلال الاستقلال السياسى ، وتوسيع نطاق المشاركة السياسية ، والتغيرات الثورية للنظم أو تأسيس سياسات دولة الرفاهية ، وما أشبه ذلك) ، فإن ذلك يؤدى إلى ظهور عمليات جديدة من التغير ، إلى سلسلة جديدة من التوترات والمشكلات ، وإلى بؤر جديدة للتمرد والاحتجاج . ومن الضرورى أن نؤكد أن ذلك قد حدث لحركات ومناشط الشباب ، وذلك حينما تمت الصياغة النظامية للقيم والأهداف التى جاهدت هذه الحركات الشبابية لتحقيقها ، حيث تم استيعاب هذه القيم والأهداف من خلال الموافقة عليها كجزء من بناء المجتمعات التى ظهرت فيها هذه الحركات . وقد حدث ذلك فى معظم المجتمعات الحديثة ، فمثلا تمت الصياغة النظامية الكاملة لحركات الشباب فى روسيا من خلال تنظيم الكوموسمول Komosomol . وقد حدثت الصياغة النظامية لآيديولوجيات وجماعات الشباب فى كثير من الأقطار الأوروبية من خلال الارتباط بالأحزاب السياسية ، هذا إلى جانب الموافقة عليها كجزء من النظام التعليمى . وفى الولايات المتحدة ، تمت الموافقة على تنظيمات كثيرة باعتبارها تمثل جانباً هاماً فى حياة المجتمع المحلى ، وإلى حد ما ، تعتبر المشاركة فيها رمزاً لتباين المكانة الاجتماعية . وقد أصبحت حركات الشباب المنظمة فى كل من آسيا وأفريقيا مكوناً أساسياً فى التنظيمات التعليمية الرسمية (٥٠) .

وقد أدت عمليات الصياغة النظامية المتعددة هذه ، والتى استهدفت استيعاب القيم الكارزمية ذات الطابع الجماعى ، إلى تغير بؤرة الاحتجاج فى المجتمعات الحديثة بصفة عامة واحتجاج الشباب بصفة خاصة ، ويضم هذا النمط الجديد من الاحتجاج أو عدم الرضاء بداخله أنماطاً كثيرة ، فبعد أن تأسست المراكز الاجتماعية الحديثة ، وهى المراكز الأكثر وضوحاً واستمراراً ، والتى تتركز حولها ادعاءات ومطالب الجماعات التى مازالت تشعر بأنها محرومة من الامتيازات التى تتمتع بها هذه المراكز ، أو التى تدرك الفوائد النسبية التى تحصل عليها هذه المراكز . وفى هذا الصدد ، هناك بعض الأقليات - كالجماعات القومية والإثنية فى الأقطار الأوروبية ، والزنوج فى الولايات المتحدة ، وبصفة عامة الجماعات الفقيرة أو التى تنتمى إلى

الشرائع الدنيا والتي تتجاهلها دولة الرفاهية - هي التي تعتبر مسئولة بصفة أساسية عن حركات الاحتجاج والرفض (٥١) .

ويمكن القول بأن هذه التغيرات قد إرتبطت بالانهيار الملحوظ للأيديولوجيا بالمعنى التقليدي الذي ساد القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين وكذلك التراجع العام للاهتمام الأيديولوجي والسياسي التقليدي . ولقد ارتبط هذا الانهيار بدوره بالشعور المتزايد بالفراغ الثقافي والروحي ، والذي يعنى أن المكاسب الاقتصادية والاجتماعية التي تم الحصول عليها من دولة الرفاهية أو من مجتمع الاستهلاك خاوية من الناحية الثقافية والروحية . ولقد تعمق هذا الميل بحقيقة أن أجيال الشباب والطلبة الجدد في الدول الحديثة في آسيا وأفريقيا أو في روسيا فيما بعد الثورة ، أو في دول الرفاهية الأوروبية لا يواجهون فقط أباء رجعيين ولكنهم يواجهون أيضاً ثواراً ناجحين أصبحوا جزءاً من المؤسسة الاجتماعية الجديدة ، وقد تمكنوا من خلق واقع اجتماعي جديد على الشباب أن يواجهه ، وهو الواقع الذي يظهر بوضوح كل خصائص المؤسسة البيروقراطية ، ولكنه يقدم نفسه في ذات الوقت باعتباره يتضمن القيم الروحية والجماعية الثورية . ولقد تدعم هذا الاتجاه أيضاً بواسطة اضعاف البعد الأيديولوجي للحرب الباردة ، ثم افتقاد الرموز والصور السلبية نتيجة لذلك (٥٢) .

ويعتبر موقف النظام الاجتماعي والسياسي في مواجهة مشاركة الشباب وامكانياتهم على الإبداع الثقافي أحد مواطن الصدام بين الشباب والمجتمع على ساحة الثقافة والقيم . ويتضح ذلك إذا نحن استكشفنا طبيعة العلاقة القائمة بين تحديد جماعات العمر المتباينة من ناحية وبين امكانية الإبداع الثقافي والاجتماعي من ناحية أخرى . فقد أصبح معتاداً أن ينظر المجتمع الآن للشباب باعتبارهم مرحلة تحضيرية أو اعدائية تسهم في النهاية في المشاركة الخلاقة في الحياة الاجتماعية والثقافية للمجتمع (٥٣) . وعلى هذا المستوى من التفاعل الثقافي يواجه الشباب احباطات كثيرة . هذه الاحباطات ناتجة عن الفجوة بين ما تفرسه العائلة والنظام التعليمي من امكانيات وقدرات على المشاركة في الإبداع الثقافي من ناحية وبين مسموحات النظام السياسي من ناحية أخرى . حيث يؤدي اتساع الفجوة بين العنصرين إلى تخلق تربة ملائمة لنمو مشاعر الاحباط وعدم الرضا بين جماعة الشباب (٥٤) . ومن ناحية أخرى فإن

الابداع الثقافي يكون عادة وليد القدرة على الابتكار والفاعلية وهي القدرة التي يمتلكها عادة الشباب في مرحلة مبكرة من النضج ، تختلف عن السن الذي وافق عليها المجتمع كبداية للابداع - كسن التخرج من الجامعة مثلاً - . وفي هذا الاطار فإنه كلما تزايدت الفجوة بين النضج الحقيقي على المستوى الفردي ، والنضج الاجتماعي كما يعترف به المجتمع ، فإن الفجوة تتخلق ويسودها الشعور بالاحباط والتوتر وعدم الرضا كذلك .

ويتصل ظهور حركات الشباب في المجتمعات المتخلفة أو المتقدمة بطبيعة الانهيار أو التماسك الذي أصاب الثقافة التقليدية ، فمثلاً يعزى انتشار حركات الشباب والطلبة في المجتمعات المتخلفة إلى الانهيار الواضح للثقافة التقليدية ، وهو الذي يعتبر مؤشراً هاماً يشير إلى تحول مجتمعي هائل يقع داخل هذه المجتمعات . وبعبارة أخرى ، فإن ظهور الصراع الجيلي الحاد والاضطرابات الجماهيرية للشباب الذي يتمتع ببعض الامتيازات ، يعتبر مؤشراً لبداية مرحلة معينة من التطور الاجتماعي . حيث يصل شيء ما إلى نهايته بينما يبدأ شيء جديد . وحينما تصل المرحلة الجديدة فإنها قد لا تقدم المستقبل الذي يتصوره الشباب ، وربما نجد أن الشباب الذي دفعت جهوده إلى إحداث التغيرات الاجتماعية النوعية ، عاجزاً عن أن يلعب دوراً رئيسياً في تحديد ناتج هذه العملية .

ذلك يعني أنه وإن كانت هناك مجموعة من الحركات الشبابية التي برزت كرد فعل لمجموعة من التغيرات الثقافية التي انتابت النظام العالمي وخاصة في المجتمعات المتقدمة كأمريكا الغربية والولايات المتحدة ، فإننا نلاحظ أن هناك بالتأكيد اختلافات كبيرة بين طبيعة الظروف الثقافية التي تعيشها البلاد النامية ونظائرها في البلاد المتقدمة ، وهو الأمر الذي ينعكس على سلوكيات الشباب وموقفهم من النظام الاجتماعي والسياسي القائم . وإستناداً إلى ذلك نجد أن بناء الثقافة والقيم في المجتمعات النامية يخضع لتأثير مجموعة من العوامل الداخلية ، أو تلك التي ترجع إلى النظام العالمي ، بحيث تشير فيه هذه العوامل مجموعة من التفاعلات التي لها وطأتها وفاعليتها في مجال الشباب (٥٥) .

ويعتبر غياب الاستمرار والاتصال التاريخي أحد العوامل الأساسية لضعف بناء الثقافة

والقيم في المجتمعات النامية . وإذا أخذنا المجتمع المصري مثلاً على ذلك ، فسوف نجد أنه قد تعرض لمثل هذه العوامل التي أثرت على تماسكه وفعاليته . فقد كان المجتمع المصري عند قيام ثورة ١٩٥٢ يمتلك جهازاً قيمياً فعالاً قادراً على قيادة التفاعل الواقعى ويمتلك إمكانات توجيه سلوكيات النظام السياسى . وإذا نظرنا على المستوى الاعتقادى سوف نجد محاولة النظام السياسى خلال هذه الفترة اسناد شرعيته من ناحية إلى الدين الاسلامى (٥٦) ومن ناحية أخرى إلى محاولة اصدار بعض القرارات التي تحاول اجراء بعض التعديلات في بناء الواقع الاجتماعى لخلق بعض القوى الاجتماعية المؤيدة له ، والتي كانت - أى القرارات - تشكل في ذات الوقت بحثاً حثيثاً عن منطق أيديولوجى يشكل أساساً لشرعية سلوكيات النظام السياسى . وفى هذا الإطار يمكن أن ننظر إلى قدرات وقوانين الاصلاح الزراعى وقرارات تصفية الأحزاب باعتبارها بداية للتحويل الاشتراكى واستمرت هذه المرحلة حتى ١٩٥٧ - وهناك من يفضل تسمية هذه المرحلة بالتنمية من خلال التطور الرأسمالى . ومنذ ١٩٥٦ ، مروراً بعام ١٩٦١ ، عام القرارات الاشتراكية ، نجد أن النظام السياسى قد بدأ تحالفاته الخارجية مع المسكر الاشتراكى من خلال الارتباط النسبى بالمجتمعات الاشتراكية وتعميق العلاقات معها . وهى التحالفات التي شكلت المظلة التي أكدت ضرورة تأسيس التنمية من خلال التطور الاشتراكى ، وتأكيداً لذلك صدرت مجموعة التأميمات والقوانين والقرارات الاشتراكية * هذا إلى جانب تعميق الارتباط العربى . وفى ١٩٦٧ واجه النظام السياسى ضربة قاسمة من قبل قوى الامبريالية العالمية من خلال هزيمة يونيو ، وهى الضربة التي بدأت تدفع إلى انتعاش البرجوازية المحلية ، وإلى سفرها بعد ١٩٧١ ، ١٩٧٣ عقب اعلان سياسات الانفتاح الاقتصادى والعودة إلى التنمية مرة أخرى من خلال التطور الرأسمالى (٥٧) .

ويتجسد غياب الاتصال التاريخى ، فى أن معظم الأيديولوجيات التي تبناها النظام

(٥) يمكن النظر إلى تحول النظام السياسى بوضوح إلى الارتباط بالقوى والأيديولوجيا الاشتراكية في جانب منه إلى حدوث الانفصال في ١٩٥٩ وضعف الحلم الوجدوى ، بحيث بدأ عبد الناصر بدلاً من التأكيد على أهمية التجمع القومى ، والقومية العربية . يبدأ يؤكد على البعد الاشتراكى وتحالف القوى الاشتراكية والتقدمية ، كئن النظام يحل محل البحث عن خلفية عالمية تدعمه في مواجهة الصراع مع القوى الامبريالية العالمية .

السياسى الحديث منذ ١٩٢٣ تتميز بمقاطعتها للتراث . وهى العضلة التى تعاني منها معظم المجتمعات النامية - خاصة المجموعة الحضارية داخل نطاق العالم الثالث - فالتاريخ كما ندركه وحدة عضوية يسجل حركة المجتمع داخل الزمان والمكان . ومن ثم فمن الضرورى أن يكون هناك دائماً بعضاً من الماضى داخل بناء الحاضر . وأن يكون هناك بحثاً للانتقال بأفضل عناصر الحاضر إلى قلب المستقبل . وفى المجتمعات النامية نجد أن التاريخ قد حدث بدون هذا الاتصال العضوى . فقد تبنت معظم صفوات أيديولوجيات وقيم وثقافات تختلف عن تراثه إن لم تتناقض معه . ومن ثم فهى لا تتكامل عضوياً معه . ونتيجة لذلك وجدنا هذه المجتمعات تشهد مصطلحات مثل الثقافة التقليدية والحديثة ، صراع الجديد مع القديم ، وما هو غير ذلك ، وهى الظواهر التى لها بالتأكيد تأثيرها على اتجاه الشباب نحو منظومة الثقافة والقيم من ناحية ، أو نحو الأيديولوجيا التى يرفع شعاراتها النظام السياسى من ناحية ثانية (٥٨) .

ويشكل البحث عن انتماء عام مشكلة أساسية تعاني منها مجتمعات العالم الثالث ، بحيث يساعد ذلك على إضعاف إبنيتها الثقافية والأيديولوجية . إذ تعاني مجتمعات العالم الثالث من مشكلة الهوية والانتماء . بل أننا نجد أن بعضاً من هذه المجتمعات يفتقد امتلاك أى انتماء له جذور أو دلالة تاريخية أو المعاصرة ، بينما نجد البعض الآخر يعاني من تعدد الانتماءات إلى درجة التناقض . فمثلاً بالنسبة للمجتمع المصرى نجد أن هناك مجموعة من النواثر التى يتعين عليه الانتماء إليها أيديولوجيا . فإلى جانب الدائرة العربية ، نجد الدائرة الأفريقية والإسلامية والاشتراكية ، والرأسمالية وعم الانحياز هذا بخلاف المواطنة ذاتها باعتبارها منطلقاً مبدئياً . ولا شك أن الانتماء إلى هذه النواثر كان يفرض الارتباط بمنطلقات أيديولوجية معينة . هذا إلى جانب أنه قد يفرض قدراً من التناقض والتوتر فى بعض المراحل التاريخية كالانتماء الإسلامى أو العربى ، أو الأفريقى ، وهكذا ، ونتيجة لذلك احتوى السياق الثقافى والأيديولوجى لكم من المفاهيم التى قد تتناقض أحياناً ، أو لا تتكامل فى أحيان كثيرة . ومن ثم وجدنا بين أيدينا كما من العناصر الأيديولوجية التى تفتقد أى تماسك عضوى يضمها ، حتى تصبح قادرة على ضبط المسيرة من خلال التحديد الواضح لمجموعة الأهداف التى يجب أن تشكل موضع الاهتمام على المستوى الفردى والاجتماعى (٥٩) .

ويمثل المتغير الثالث الذى له تأثيره على البنية الأيديولوجية لمجتمعات العالم الثالث ، فى افتقارها الإيمان أو التوجيه الأيديولوجى المبدئى . ذلك أنه من المنطقى أن يكون لكل ثورة إيمانها ، فقد كان للثورة الفرنسية إيمانها ، وكان للثورة البلشفية إيمانها أيضاً ، وتكمن قيمة الإيمان المتناسك فى أنه يطرح المثال الواجب احتذاؤه . بل أن هذا الإيمان قد يفرض بشكل مبدئى العملية الثورية ذاتها ، ومن ثم فإيمان كل ثورة ينبغى أن يكون سابقاً عليها وأحياناً قد تحدث الثورة - كالثورة المصرية - ثم تبحث عن إيمانها من خلال الحوار الصريح بين مختلف الجماعات ذات التوجهات الأيديولوجية أو المحايدة أيديولوجياً . ولكى يتبثق الفكر والإيمان حراً قادراً من على أرضنا ، فإن ذلك يمكن أن يحدث لو ناقشت كافة الاتجاهات مناقشة حرة وصريحة بهدف الوصول إلى الإيمان الشامل ، الذى يساعد على تجسيد أمثال المحتذى . غير أن ذلك لم يحدث ، إذ اتجهت الصفوة السياسية دائماً إلى محاولة فرض التوجهات الأيديولوجية من أعلى ، وليس على الجماهير سوى التكيف معها . بل أحياناً كان يفرض التكيف القسرى على بعض الجماعات غير المتكيفة أو الموالية أيديولوجياً .

ويمثل المتغير الرابع الذى يتسبب - وقد تسبب - فى امتزاج السياق القيمي للمجتمع - فى التناقض المتعلق بالنماذج الواجب احتذاؤها ، لكى يحقق الشباب طموحه . إذ نجد أن الشباب فى فترة الأعداد والتكوين عادة ما يستوعبون - من خلال وسائل التنشئة - نموذجاً معيناً يسير بناء عليه فى المجال الاجتماعى ، أيا كانت طبيعة هذا النموذج . فى هذا الإطار عايش المجتمع المصرى ما يمكن أن نسميه بظاهرة اختلاط النماذج أو تعددها . فرغم اتجاه المجتمع فى المرحلة الاشتراكية إلى تبني النموذج الاشتراكى ، كانت بعض العناصر التى تشير إلى فاعلية القيم الفردية . ويمكن أن نلاحظ هذا الخلط فى إطار العملية التعليمية مثلاً ، فمن ناحية نجد أن الهدف البارز أمام التلميذ وأسرته يفرض ضرورة التزاحم مع غيره - بكل وسيلة يمتلكها فى حلبة هذا الصراع - حتى يستطيع الحصول على المجموع الأعلى ، ومن ثم حتى يعثر على الفرص الأكثر ملاءمة . هنا يصبح مباحاً لديه استخدام كافة الأساليب لتحقيق هذا الهدف فالفرص محدودة وإيس هناك المنطق القيمي والأيديولوجى الذى ينظم توزيعها . وفى هذا الصدد لا يختلف كثيراً من يمتلك المال لممارسة الدروس الخاصة عن الذى يقوم بالفش فى

الامتحان ، عن الذى يتبع أساليب توجهها الأخلاق الانتهازية طريقاً إلى تحقيق التفوق . ومن ناحية ثانية فإبنتا نجد أن مضمون التعليم اشتراكياً يركز على النموذج الاشتراكى - خاصة فى المرحلة الاشتراكية - ورغم ذلك لم تكن آليات توزيع الفرص التعليمية ذات طبيعة اشتراكية . وذلك يعنى أن الشخصية الشابّة تواجه بعديد من النماذج المتناقضة أثناء حركتها فى المجال الاجتماعى ، وتدرك أن أياً منها لا يتحقق تحققاً كاملاً . فالنموذج الاشتراكى غير متحقق فى واقع محيط محكوم بندرة الفرص والمنافسة التى أطلق عقالها . ووجود النموذج الفردى خطأ فى مجتمع أعلن المنطلقات الاشتراكية ذات يوم ، ومحكوم بضرورة اشباع حاجات الأغلبية ، إلا تحولت الأغلبية إلى اعصار مدمر يجرف كل شيء . وهنا يجد الشاب نفسه أسير الحيرة بين النماذج التى لا يعرف أيهما يستحق أن يحتذى .

وتشكل الضسومة مع التراث والتاريخ المتغير الخامس الذى له تأثيره على الفوضى الأيديولوجية والثقافية التى تعيشها مجتمعات العالم الثالث . فقد أدى جمود التطور الحضارى لهذه المجتمعات - خاصة المجموعة الحضارية منها - إلى انهيارها أمام الموجات الاستعمارية التى سلبتها استقلالها . وحينما استقلت هذه المجتمعات خلال عقد الخمسينات واجهت اختياراً حاداً بين التراث الذى مازال جامداً وبين أفكار التحديث الغربية التى تطلب إنجازاتها الأبصار . والمدعش أن هذا الاختيار الصعب قد أسلم إلى نتيجه متوازنة . فقد اختارت الصفوة العلمانية ، الليبرالية والاشتراكية ، كتوجهات أيديولوجية تحكم مسار التنمية الاجتماعية - الاقتصادية ، بينما ظلت الجماهير مرتبطة بتراثها تحت وطأة اختيار لاشعورى . ومن ثم وجدنا أن التنمية والتفاعل يقع داخل الواقع محكوماً بتوجهات متباينة للغاية . ومن الطبيعى أن يكون لهذا التباين تأثيره على الشباب . فإذا تعرب الشباب فهو حتماً - كالشباب الغربى - سوف يصطلم بتمعقيدات الحضارة الصناعية ، ومن ثم فهو مثله ، سوف يبحث عن البساطة ، وإذا كانت البساطة مستحيلة أمام الشباب الغربى إلا إذا كانت هروباً من خلال المخدرات والمارجوانا ، فإن بساطة التراث ، والإسلام خاصة ، تصبح لها جانبية أمام الشباب المسلم الذى خضع لعملية تغريب ، وإذا ظل شرقياً مرتبطاً بتراثه ، فسوف يكتشف لحظة أزمة التنمية تحت وطأة التغريب ، ومن ثم سوف يصبح أسير إستعادة الماضى بكل أمجاده . وكلاهما انفصال عن

المجتمع القائم ويحث عن البساطة النقاء (٦٠) .

بالإضافة إلى ذلك فإن وسائل استيعاب الثقافة أو الصياغة النظامية لها Institutionalization قد تصاب هي الأخرى بالخلل ، ومن ثم يكون لها تأثيرها الضار على بنية الثقافة والقيم . وسوف نعرض للأسرة ، والتعليم ، والاعلام والعمل كمؤسسات أو وسائل عليها أن تلعب دوراً في هذا الإطار .

وتنتاب الأسرة في المجتمعات الحديثة والنامية تغيرات أساسية جعلت منها بيئة ثانوية وليست أولية بالنسبة للتنشئة الفرد . فبناء الأسرة أصابه الضمور واقتصر على الزوج والزوجة والأولاد ، وخرج من الأسرة - الأجداد - حاملوا التراث والتقاليد . وهو ما يعنى أننا منذ البداية نواجه بضعف الوظيفة الضبطية للأسرة ، وهي الوظيفة التي كانت تتولى غرس البعد الاجتماعي ، أو لنقل تأسيس الانتماء (٦١) . بضيعة الحال تصاب الأسرة من حيث أدائها بالهزال إذا كانت الأم تعمل ، وليس هناك بديل يؤدي ذات الوظيفة بالنسبة للبناء . وتحول الروابط الأسرية المستندة إلى وحدة الدم إلى علاقات عابرة تنتهي بعد فترة من الزمن أقصاها وصول الأبناء إلى مستوى النضج الفسيولوجي ، أو النضج الاجتماعي . ومن ثم يخرج - يـل كامل لم يستوعب من مجتمعه شيئاً ، ومن ثم فروابطه العضوية ضعيفة مع هذا المجتمع أو على الأقل مع قيمه وثقافته (٦٢) . إلى جانب ذلك فإن هناك فجوة قد تتخلق بين الأسرة كمؤسسة للتنشئة الاجتماعية من ناحية ، وبين المجال الاجتماعي كنطاق لتجريب مضمون التنشئة من ناحية ثانية . ومن ثم فقد يستوعب الشاب قيماً ، غير أنه يدرك أن هذه القيم ليست عملة صالحة للتداول في المجال الاجتماعي . وفي هذه الهوة قد يسقط الشباب ، أثناء محاولته صياغة التوافق بين قيم الأسرة ومعايير المجال الاجتماعي ، إذا فشل الشاب في هذا الصدد ، فقد يحدث الانسحاب من المجتمع تجنباً لمعاناة التناقض ، أو التمرد على أيهما بالنظر إلى قيم الآخر ، أو ابتكار قيم جديدة قادرة على الأداء والانجاز على المستوى الفردي بغض النظر عن قيم الأسرة أو المجتمع أوهما معا ، وهنا نجد أن الشباب يفقد أي التزام اجتماعي (٦٣) .

ويعتبر التعليم هو الآلية الثانية التي تتولى التنشئة بالنظر إلى قيم الثقافة ، غير أن

التعليم يعانى - هو الآخر - من مثالب كثيرة . منها أن التعليم فى المجتمعات النامية ليس عاما ، فهناك مجتمعات تسودها نسبة أمية تصل إلى ٩٠٪ ، وهو الأمر الذى يعتبر مؤشراً على مدى فاعلية النظام التعليمى . غير أنه حتى فى هذه الحدود الضيقة نجد أن التعليم يعانى من ظاهرة الفصام، تختلف ممارساته عن أيديولوجيته ، . فمثلاً برغم الشعارات الاشتراكية التى أكدت - فى مرحلة معينة من التاريخ المصرى - على مجانية التعليم والالتزام التعليمى ، نجد انتشار الدروس الخصوصية وتحيز ميكنيزمات النجاح والانتقاء . وهو الأمر الذى يخلق تناقضاً داخل بناء النظام التعليمى ذاته يعجزه . عن أداء مهمته بالمستوى المطلوب . هل من الممكن أن يصبح مدرس الدروس الخاصة ، مثلاً نقياً من الضرورى تبنيه واحتذاؤه ؟ بالإضافة إلى ذلك هناك أحيانا التناقض بين قيم الأسرة وقيم المدرسة كأحد مجالات الواقع الاجتماعى ، وهو التناقض الذى سوف تكون له بالتأكيد آثاره على الشباب (٦٤) .

وتعد وسائل الاعلام أحد المتغيرات التى لها فاعليتها المؤثرة على تماسك البناء القيمى والأيديولوجى لمجتمعات العالم الثالث والعالم الإسلامى . فأحيانا لا يتلام المضمون الاعلامى مع الحاجات الواقعية ومتطلباته ، فمثلاً قد يعمل الاعلام بوسائله المختلفة ، على نقل تيارات وأفكار وصور من الخارج قد لا تتلائم ونظائرها فى الثقافة المحلية . وم ثم يتخلق تناقض أو عدم تكامل فى لغة الثقافة والقيم داخل المجتمع . أو قد تعمل أنوات الاعلام وبصورة عشوائية غير ملتزمة بأى توجيه أيديولوجى ، ومن ثم غير قادرة على تحديد المضمون الاعلامى الذى ينبغى نشره ، أو أى وعاء واقعى ينبغى الاتجاه إليه ، وبأى هدف يكون النشر أو الاتجاه (٦٥) ونتيجة لذلك قد تحدث ظواهر كثيرة ، أولها استيراد قيم استهلاكية تتناقض مع متطلبات عملية التنمية التى يقودها المجتمع . لا يعنى ذلك ادانة الانفتاح الثقافى ، ندین بالأساس الاستيراد غير الواعى لأفلام وتمثيلات قد لا تطرح المثل الواجب احتذاؤه بشكل ملائم . فمثلاً هناك اعتقادات أن أفلام العنف الأمريكية كانت وراء أحداث العنف التى انتشرت فى أمريكا أو فى البلاد التى عرضتها ومنها مصر (٦٦) . أو قد يحدث تناقض اعلامى صارخ وواضح مثال على ذلك ما نشاهده فى مصر حينما تعرض أفلام هزلية ومسرحيات هابطة تبث قيماً غريبة على مجتمعنا . وفى قلب كل ذلك يتوقف الارسال لكى ينمى آذان الصلاة ، وأحاديث الرسول (٦٧) .

وتكون النتيجة بطبيعة الحال هي نشر حالة من الحيرة حول السلوك الذي ينبغي أن نتبع أو المثال الذي يجب أن يحتذى .

وتشكل بيئة العمل أيضاً إحدى آليات التنشئة الاجتماعية والثقافية . وتواجهنا هنا أيضاً كثيراً من التناقضات الحادة ، فمن ناحية نجد البلاد النامية تعاني من عدم الاتساق بين مخرجات النظام التعليمي ومخلفات النظام المهني ، ومن ثم تنتشر حالة من التوتر الناتجة عن عدم الاشباع أو الرضاء المهني (٦٨) ، فمن غير المنطقي أن يعمل خريج الفلسفة مديراً لجمعية استهلاكية ، أو أن يعمل خريج معهد التكنولوجيا موظفاً بخرايط المساحة الخاصة بقرية معينة ، والأمثلة على ذلك كثيرة . بالإضافة إلى ذلك نلاحظ في بعض الأحيان تخلفاً في المعرفة التي يتولى النظام التعليمي تأهيل البشر على أساسها . بحيث نجد عدم تلازم بين المعرفة التي يتطلبها العمل وبين المعرفة التي ينشرها النظام التعليمي ، وهو ما يشكل أحد جوانب أزمة الثقافة الإدارية أو المهنية في المجتمع .

وإذا كان من المسلم به أن بناء الثقافة والقيم يتعرض لمثالب كثيرة تؤثر في فاعليته ، فإنه من الطبيعي أن نلاحظ تخلق بعض الظواهر التي تؤثر في تماسكه نتيجة لذلك ، الأمر الذي يدفع إلى ظهور بعض الظواهر التي يشكل وجودها مشكلات في بناء الثقافة والقيم . ويشكل ضعف الثقافة والقيم الظاهرة الأولى في هذا الصدد يحدث ذلك نتيجة لعدم وجود بناء ثقافي وقيمي يشكل إيماناً يتمسك به المجتمع ، ومن ثم يشتق منه نماذج ، أو نتيجة لضعف هذا البناء الثقافي وإحتوائه على كثير من العناصر المتناقضة ذلك يعني أن هذا البناء يصبح في النهاية ضعيفاً وعاجزاً عن أن يشكل قدرة ضبطية قادرة على السيطرة على التفاعلات الاجتماعية . هذا بالإضافة إلى أن عدم امتلاكه لحدود واضحة يجعله مفتوحاً يستقبل أية متغيرات طارئة قد تؤدي إلى تناقضات جديدة ، ومن ثم انفصال علاقاته العضوية بالسياق الاجتماعي أو بالخصية الكائنة في هذا السياق (٦٩) .

وتمثل الظاهرة الثانية في تأسيس ما يسمى بظاهرة صراع الأجيال . في إطار ذلك لا يتأسس الصراع حول رفض قيم وتبني أخرى ، ولكنه قد يدور حول بحث الشباب عن النموذج المثالي ، هذا النموذج قد يجده في النظرية الليبرالية أو الاشتراكية . أو قد يحاول البحث عنه

فى مجموعة القيم الأساسية الكائنة بالمجتمع ، تلك التى طورتها الأجيال السابقة ، وهو الاتجاه الذى يعرف بالبحث عن النقاء داخل الأصالة والتراث (٧٠) . ذلك أن ما يعد انحرافا من وجهة نظر الشيوخ أو المؤسسة الاجتماعية المسيطرة قد لا يكون إلا بحثا حثيثا عن النقاء .

وتتعلق الظاهرة الثالثة بغياب التجانس الأيديولوجى ، أحيانا بسبب عدم وجود التوجه الأيديولوجى المحدد ، وأحيانا أخرى بسبب عدم المشاركة فى تخليق هذا التوجيه الأيديولوجى أو الحوار الصريح بشأنه . ونتيجة لذلك لا يحدث ارتباط واضح متفق عليه بهذه الأيديولوجية (٧١) . ومن شأن ذلك أن يدفع إنتماء الشباب إلى الجماعات الأيديولوجية ذات الطبيعة الهروبية . يحدث ذلك لاهتزاز البناء الثقافى والقيمى للمجتمع الأمر الذى يجعل روابطه بالأفراد ليست قوية فى مواجهة أيديولوجيات وأنساق قيم عديدة ، يمكن أن تجذب وتشكل أساس إعتقاده . بحيث يصبح الارتباط بها هرويا من الاهتزاز الذى اصاب تماسك المجتمع . وفى إطار هذا الإطار قد يكون الارتباط بالجماعات الدينية أو الجماعات ذات التوجه اليسارى ، كلاهما يمثل اتجاها نحو المثالية التى قد تدعم اتجاهات الشباب الهارب إليها ، قد تحاول أيا من هذه الجماعات تغيير الواقع المحيط ، غير أن ذلك يعتمد على امتلاك القوة التى تمكنها من ذلك . ومن الواضح أن هذا الهروب ليس إلا بحثا عن منطلقات أيديولوجية من خلال مراجعها النقية . فهو هروب الذرات من المركز الفارغ والممزق إلى مواضع فى المحيط الممتلئ . ومن ثم فقد تصبح محاولات الشباب فى هذا الإطار بحثا عن نسق أيديولوجى متماسك يقود التنمية ويربط الشباب بالمجتمع .

ويشكل إنتشار حالة الأنومى الظاهرة الرابعة فى هذا الإطار . ونقصد بحالة الأنومى أن شمة واقعا اجتماعيا لا يسير التفاعل فيه حسب قاعدة ، واستنادا إلى ذلك تصبح الأثانية الفردية هى المعيار الذى يحكم السلوك الفردى فى المجال الاجتماعى وذلك لانتهيار الجانب الاجتماعى فى الانسان ، بسبب ضغط القيم والمعايير المؤسسة لهذا الجانب الاجتماعى (٧٢) . ومن ثم تملو المصلحة الاجتماعية ، وتصبح الغاية مبررة للوسيلة (٧٣) ، فالغش أفضل الأساليب لاجتياز الامتحان ، ويصبح الفساد الأخلاقى إطار يحصل البشر من خلاله على المال والفرص ، ومن ثم ترتفع نسبة الانحراف والجريمة بين الشباب . هذا بالإضافة إلى إنتشار مجموعة من الانماط

الاجرامية ، كالعنف والاعتداء على السيدات وارتكاب الجرائم الجنسية . إلى جانب انتشار مجموعة من الاتجاهات السلبية التي لا تتألى بالتفاعل الاجتماعى الكائن فى السياق الاجتماعى ، وذلك لضعف ارتباط الشخصية به (٧٤) .

ويشكل ظهور ثقافة الاستهلاك وانتشارها بين الشباب أحد الظواهر الهامة فى هذا الصدد . حيث نلاحظ تأكيداً من قبل الشباب على الاستهلاك (٧٥) . غير أن تأكيد الشباب على الاستهلاك فى المجتمعات المتقدمة يختلف كثيراً عن تأكيد الشباب على الاستهلاك فى المجتمعات النامية ، وهى المجتمعات التى يعيش معظمها عند حد اشباع حاجات الحاضر دون التطرق إلى المستقبل . إذ يؤدى اقتناع الأمل فى مستقبل مشرق إلى الميل نحو اقناع كل شىء فى الحاضر ، ومثلما يغيب الإنسان فى عالم بينى صوفى بعيداً عن هذا العالم ، فإنه يشبه ذلك أن يغيب الإنسان أيضاً فى عالم المخدرات والجنس المحرر من القيود بعيداً عن تعقيدات المجتمع ، ولا يختلف عن ذلك كثيراً أن يفنى الإنسان فى عالم الاستهلاك . وإذا كان خلق الإنسان ذو البعد الواحد ، هو خلق إنسان عاجز عن النقد ، فإن ابداع الإنسان المستهلك يعنى إنسان يعيش يومه لاشباع حاجاته فى مستواها الحيوانى .

فإذا كانت هذه هى ظواهر السياق الثقافى وملامحه ، وإذا كانت هذه مشكلات معه ، فما هو الحل ؟ كيف الخروج من هذا الموقف المعضل ؟ الاجابة الوحيدة لذلك تؤكد على ضرورة تأسيس نسق ثقافى فعال وقادر على قيادة التنمية ، وتوجيه الأفراد أثناء ذلك بما يحميهم من احتمالات التمرق والانحراف ، بيد أن ذلك لابد أن يتم فى ظل مجموعة من الاعتبارات الأساسية .

ويؤكد الاعتبار الأول على ضرورة وجود ثقافة تعد امتداداً للتراث المحلى ، تلبيحها عناصر الدين والتراث دوراً محورياً ، وعلى وسائل الاعلام وأجهزة التنشئة أن تصقلها لتلبيحها لاستيعابها فى بناء الشخصية . ويؤكد على عنصر الدين ، باعتباره يلعب دوراً أساسياً فى مجتمعاتنا ، ومن ثم فمن الضرورى تطوير هذا الدور واستثماره ، غير أنه على السياسات الاجتماعى - الذى يلعب الدين فى إطاره دوراً بارزاً - أن يكون قادراً على التفاعل مع قضايا

عالمنا المعاصر ويمتلك إمكانية أفضل عناصره فاعلية . ومن تفاعل الحديث مع القديم سوف يتمكن من تأسيس موقف صلب في مواجهة الاتجاهات الفكرية الوافدة ، تتفاعل معها على أرضية من الثقة ، تسمح لنا بتبادل الأخذ والعطاء . على سبيل المثال لا يجب أن نتحدد التفسيرات الدينية بمسائل تتعلق بالإيمان في مستوياته الفردية ، وإنما يجب أن تتطور هذه التفسيرات لتبرز الموقف والمنطق الديني في مواجهة قضايا ومشكلات معاصرة ذات صيغة اجتماعية وإنسانية عامة ، ويواجهها كل إنسان في تفاعلاته اليومية .

ويتعلق الاعتبار الثاني بضرورة توفر نوع من الاتفاق حول حد أدنى من المضمون الثقافي والقيمي . لا نقصد من ذلك ضرورة تأسيس التزام كامل وتام بمنظومة الثقافة والقيم . ولكن ما نقصده حدا أدنى من الاتفاق حول القيم الأساسية بما يشير إلى أن هناك اجتماعا إنسانيا مستقرا ومتماسكا ومتطورا أيضا ، كالاتفاق حول القيم المتعلقة بالوطن ، كذلك مجموعة القيم الروحية ، وتلك الخاصة بالقضايا المصيرية والهامة . هذا الاتفاق القيمي الذي نبغيه ، لابد وأن يصبح نتاج حوار وصراع بين الأفكار ، التي تنطلق من مختلف التجمعات الشبابية ، والتي تعبر عن كافة الاتجاهات ، وذلك للتصاعد من خلال التفاعل بها إلى أعلى ، حيث يتوفر الاتفاق النسبي عليها والالتزام بها . في هذه الحالة سوف تصبح قيما اجتماعية ، ذات صلة بالمجتمع ككل ، لأنها تتعلق بالاتفاق حول طبيعة الاجتماع وأساسياته ، ونجاح ذلك يتحقق إذا توفر تسييسا للشباب . لا نغنى التسييس المبتذل ، ولكن التسييس الحقيقي الذي يجعل الشباب على وعى واضح بالوسائل والغايات والحركة الرشيدة بينهما . التسييس الذي يكون نتاجا لحوار وإبداع على مستوى القاعدة . وليس نتيجة لاتجاهات تفرضها السلطة من أعلى ، أو نتيجة لاستعارة أيديولوجية من الخارج غير ملائمة ، ومن ثم غير مستوعبة

إذا تحقق ذلك سوف يصبح مؤكدا أن المجتمع يمتلك سياقا ثقافيا وأيديولوجيا متسقا ، ومتماسكا وفعالا وقادرا على تطوير مواقف فكرية في مواجهة الاتجاهات الأيديولوجية الأخرى ، ومن ثم التصدي لها . وسوف يكون في استطاعة المجتمع تأسيس المثل والنماذج الواجب احتذائها ، سوف يكون المجتمع أيضا قادرا على تأسيس بناء معياري له جوانب الثواب والعقاب ، التي تفرض احتذاء المثل على المستوى الاجتماعي ، وفي النهاية سوف تصبح

الشخصية مجهزة بجهاز قيمي أيديولوجي تتسق مكوناته مع ما هو كائن في المجتمع المحيط ، ومن ثم يخلق واقع لا تهرب منه الشخصية ، ولا ترفضه أو تعنف ضده وبالتالي لا تتور عليه .

سادساً - الشباب بين المتغيرات العالمية والمحلية ، خاتمة :

يشير استكشاف مجموعة المتغيرات ذات الفاعلية إلى حالة من التداخل بين المتغيرات ذات الطبيعة العالمية ونظيرتها ذات الطبيعة المحلية ، وأن هذا التداخل ليس متشابها في كل المجتمعات ، إنما يختلف من مجتمع إلى آخر . ولتوضيح ذلك فإذا افترضنا امكانية ترتيب مجتمعات الالم بالنظر إلى مستوى تقدمها أو تخلفها فإنها سوف تشكل متصلا يمكن ترتيب مجتمعات العالم عليه . بحيث تختلف فاعلية المتغيرات العالمية أو المحلية وفقا لموقع أى من المجتمعات النامية على هذا المتصل .

ويمكن القول بأن هذه الفاعلية محكومة باعتبارين . الأول : موقع المجتمع المحلي ، فكلما كان المجتمع المحلي أقرب إلى الحالة الأولية أو البدائية كلما كان تأثير المتغيرات المحلية أقوى وأعمق وبالتالي تضعف فاعلية المتغيرات العالمية . وفى المقابل كلما كان المجتمع النامى أقرب إلى المجتمعات المتقدمة كلما كانت فاعلية المتغيرات العالمية أعمق وأشد . ويتمثل الاعتبار الثانى فى مكانة المجتمع فى بناء النظام العالمى ، فكلما كان المجتمع يحتل مكانة بارزة فى التفاعلات العالمية ، وتشغل القضايا العالمية المثارة أهمية خاصة بالنسبة له . كلما كان شبابه أقرب إلى التأثير بفاعلية المتغيرات العالمية إلى حد كبير .

وارتباطا بذلك يلعب المتغير الطبقي دورا فى هذا الإطار . فلبناء الطبقات البرجوازية هم الأكثر عرضة للتأثر بالمتغيرات العالمية لأنهم الأقدر امتلاكا لوسائل الاتصال بها . على عكس ذلك نجد شباب الطبقات الدنيا أو الفقيرة أكثر التصاقا بمحليتهم ، تسيطر عليهم معتقداتهم التقليدية ، يدعم فاعليتها الظروف الاجتماعية التى تعيش فى ظلها هذه الشرائح الاجتماعية ..

فإذا حاولنا تأمل المتغيرات العالمية الفاعلة فى نطاق شرائح الشباب فليتنا سوقة تبصرها !
تتبلور حول المتغيرات الثلاث التالية :

وتلعب وسائل الاتصال والمواصلات دوراً أساسياً في التأثير على الشريحة الشبابية . فهي من ناحية تنقل أحداثاً وصوراً عن المجتمعات الأخرى ، ومن ثم تتعرف عليها وتتابعها المجتمعات الشبابية المختلفة . وعلى هذا النحو تلعب وسائل الاعلام دورها في خلق ثقافة عالمية واحدة ، واهتماماً شاملاً بقضايا المجتمعات الأخرى أو النظام العالمي . إضافة إلى ذلك تتيح وسائل الاعلام الفرصة لتأسيس المقارنات بين ما هو مطبوع ، وبين ما هو متاح وقائم في المجتمعات الأخرى . قد تسلم المقارنة إلى مزيد من التكيف مع الواقع المحلي ، غير أنها من ناحية أخرى قد تطلق عقال التمرد والرفض .

والثورة التكنولوجية دورها البارز أيضاً ، حيث تعتبر التكنولوجيا عنصر التطور الذي استخدمته المجتمعات المتقدمة في الاندفاع إلى الأمام ، وهو في ذات الوقت العنصر الذي ينساب - متعزاً - إلى مجتمعات العالم الثالث ، على أمل أن ينتشلها من هوة التخلف . ومن الطبيعي أن تلعب التكنولوجيا دورها في نظامنا العالمي ، فهي من ناحية تدعم وحدته وتماسكه ، وهي من الناحية الأخرى تثير قدراً هائلاً من التغيرات في مجتمعات العالم الثالث التي استطاعت الحصول عليها أو تطويرها . ومن الطبيعي أن تكون لهذه التغيرات وطأتها على الشباب ، فهم على حساسية بالنسبة لايقاع التغير السريع والمتسارع .

وتعتبر القضايا ذات الطبيعة العالمية من المتغيرات الفعالة في اثارة الجماعات الشبابية في مختلف المجتمعات ، لأنهم من ناحية الأقدر على المتابعة والسامعين إليها دائماً ، ثم هم الذين يميلون دائماً إلى السعي خارج الذات والمصالح المرتبطة بها قد يتخذ هذا الميل شكل الشوق إلى مجتمع العدل والحرية في المستقبل أو قد يتجه هذا الميل على متابعة ما يجري على الخريطة العالمية . استناداً إلى ذلك فإذا تظاهرت جماعة شبابية واحدة في مجتمع معين ، فإن ذلك يؤدي إلى اثارة نظائر شبابية لها في مجتمعات أخرى ، يؤكد ذلك انتشار ظواهر الاحياء الديني بين الشباب داخل عالمنا الإسلامي خاصة والعالم بصورة عامة . وانتشار مظاهرات الشباب في أوروبا الاشتراكية أخيراً ، وليس بعيدة عنا تلك الصيغة العالمية للحركة الشبابية التي وقعت في ١٩٦٨ في مجتمعات عديدة من العالم .

فى مقابل ذلك هناك المتغيرات المحلية التى تجلت فاعليتها الواضحة فى إطار شريحة الشباب . وتعتبر التنمية الاجتماعية التى تحاولها مجتمعات العالم الثالث من العمليات التى لها وطأتها على الشباب . فهى من ناحية تعيد توزيع الموارد بما يردى فى بعض الأحيان إلى حرمان الشباب من اشباع احتياجاتهم الأساسية أو على الأقل اشباعها فى حدودها الدنيا . واستنادا إلى ذلك سوف يتحدد موقف الشباب من المجتمع . وإذا كان ثمة حديث عن التنمية ، فإنه من الضرورى أن نلقى قدراً من الضوء على مساحة المشاركة الشبابية فى عملية التنمية ، فنقد المشاركة المسموح به سوف يعنى قدر مسئولية تحمل الأعباء وهناك مشكلات كثيرة فى هذا الإطار .

وتعتبر الأيديولوجيا من المتغيرات التى ترتبط بفاعلية المحلية وتأثيرها على الشباب . ورغم أن المصادر الأيديولوجية لمجتمعات العالم الثالث فى غالبها من خارجه ، إلا أننا نجد مساحة هذا العالم تمتلئ بالصراعات الأيديولوجية . وإذا كان الشباب هم دائماً الباحثون عن إيمان أيديولوجى ، فإن صراع الإيمان أو الصراع الأيديولوجى يشكل فى العادة ظاهرة لصيقة بمجتمعات العالم الثالث إضافة إلى ذلك هناك الصراع بين الأيديولوجيات الوافدة من ناحية وبين قيم التراث من ناحية أخرى ارتباطاً بهذا التفاعل قد يتشردم الشباب وتتفرق جماعاته التى تناضل من أجل المعتقدات والمبادئ ، بينما الواقع ينهار يبحث عن سواعد تشمر من أجل البناء .

وتعتبر ثقافة الاستهلاك - على نحو ما أوضحنا - من العناصر التى بدأت تنتشر فى مجتمعات العالم الثالث ، وهى الثقافة التى أخذت تتسبب من مصادرها فى المجتمعات المتقدمة ، يدعم هذا الإنسياب برجوازيات العالم الثالث . وإذا كانت ثقافة الاستهلاك تتسبب من مجتمع بذل قدراً من الجهد وحقق حالة من الوفرة ، وبخل مرحلة الاستمتاع بما حقق ، فإن فعلها يختلف فى إطار المجتمع المتخلف أو النامى ، فهى فى مجتمع لا يمتلك الموارد لاشباع الحاجات الأساسية فما بالننا يتصرف الاستهلاك وتحت تأثير البرجوازية التى تفتح باب

الاستهلاك واسعا ، لتشبع حاجاتها ، أو لتحويل الاستهلاك إلى مشروع استثمارى ومصدرا للأرباح المفروضة على الجماهير المعانية . فى هذا الإطار يؤدى الاستهلاك إلى أحد نتيجتين ، الأولى أنه قد يؤدى إلى تراخى الجهد الانتاجى للتنمية ، وإلى دفع المجتمع للاستدانة لتغطية تيار الاستهلاك ، ومن ثم ضياغ الاستقلال الوطنى قطعة قطعة ، وفى الثانية يلعب الاستهلاك دوره فى اثارة هرمان الجماهير ، وزيادة مخزون التوتر ، ومن ثم الرفض والتمرد ، وفى الطليعة يكون الشباب دائما .

* * * * *

المراجع

- 1 - Nilson F. : Youth in changing Society. Routledge and Kegan Poul, Kondn, 1978, p. 12.
- 2 - Eisenstadt, S. N. : From Generation to Generation, Age Groups and Social Structure. The Free Press, New York, 1956.
- 3 - Ibid, P. XXii.
- 4 - F. Nilson : Op. Cit. p. 98.
- 5 - Ibid, p. 77.
- 6 - Flaks, R. : Youth and Social Change, Markham Publishing Company. Chicago. 1971. p. 32.
- 7 - Ibid, p. 37
- 8 - Ibid, p. 38.
- 9 - Parons, T : Age and Sex in the Social Structure of The United State (in) Peter K. Manning & Marcello Truzzi : Youth and Soxioaogy (ed.) Pentice - Hall. New Gersey. 1972. p. 149.
- 10 - Ibid, p. 154.
- 11 - Moller, H. : Youth as a Force in the Modern world (in) Peter Manning & Marcello Truzzi. Op. Cit. p. 217.
- 12 - Ibid, p. 63.
- 13 - Ibid, p. 63.
- 14 - F. Nilson : Op. Cit. p. 68.
- 15 - Herbert Moller : Op. Cit, p. 211.
- 16 - Elliot Liebow : Friends and Networks : (in) Peter K. M. & M. Truzzi : Op. Cit. p. 86.
- 17 - Ibid, p. 85.
- 18 - T. Parsons : Age and Sex in The Social Structure of United States : Op. Cit. F. P. 144.
- 19 - Ibid, P. 146.

المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ١٩٨٠ ، ص ٣٥ .

٢١ - المرجع السابق ص ٣٦ .

٢٢ - المرجع السابق ص ٣٧ .

٢٣ - المرجع السابق ص ٣٨ .

٢٤ - المرجع السابق ص ٤٠ .

٢٥ - المرجع السابق ص ١٥ .

٢٦ - المرجع السابق ص ١٢٢ .

27 - Herbert Moller : Op. Cit. p. 33.

28 - Elliot Liebow : Op. Cit. p. 87.

29 - Ibid, p. 90.

٣٠ - على ليلة : الشباب والمجتمع ، ملامح الانفصال والاتصال ، المؤتمر الدولي الثاني

للاحصاء الحسابات العلمية : ١٢ - ١٤ أبريل ١٩٧٧ ص ١٦٧ - ١٩٢ .

٣١ - المرجع السابق ص ١٩٠ .

٣٢ - المرجع السابق ص ١٧٩ .

33 - Eisenstadt S. N. : Op, Cit. p. 113.

34 - Ibid, p. 116.

٣٥ - المرجع السابق ، ص ٤٥ .

٣٦ - على ليلة : الشباب المصري وقضاياها ، وجهة نظر المثقفين المصريين ص ٤٣ .

٣٧ - المرجع السابق ص ٤٦ .

38 - Elliot Lebow : Op, Cit. p. 93.

- 39 - F. Nilson : Op. Cit. p. 89.
- 40 - Ibid, p. 97.
- 41 - Ibid, p. 97.
- 42 - T. Parsons : Op. Cit. p. 148.
- 43 - Ibid, p. 149.
- 44 - Eisenstadt S. N. : Op. Cit. p. 63.

٤٥ - على ليلة : الشباب والمجتمع ، ملامح الانفصال والاتصال مرجع سابق ص ١٨١

- 46 - Parsons T. : The Social System. Glencoe, Kegan Paua. New York 1951. pp. 71 - 72.
- 47 - Durkhemm E. : The Divosion of Labor in Society. The Free Press of Gleoce. London. 1964. p. 112.
- 48 - Talcoot Parsons : Op. Cit. p. 73.
- 49 - Orum A. M. : Introduction to Political Sociology, The Social Anatomy of the Body Politic Prentice - Hall INC. Englewood. New Jersh. 1982. p. 94.
- 50 - S. N. Eisenstadt : Op. Cit. P. XV.
- 51 - Richard Flaks : Op. Cit. p. 28.
- 52 - S. N. Eisenstadt : Op. Cit. XXVI - XXII.
- 53 - Ibid, p. XXVIII.
- 54 - Richard Flaks : Op. Cit. p. 35.
- 55 - Ibid, p. 14.
- 56 - Creceaius D. (The Course of Secularization in Modern Egypts (in) John L. Esposito (ed.) Islam and Development Religion and Socio-Political Change. Syracus University Press 1980. pp. 49 - 70.

٥٧ - أحمد خليفة ، المحاضرة الافتتاحية لندوة (نحو نظرة علمية جديدة للشباب في

مصر) يونيو ١٩٧٥ منشورة في «الشباب المصرى وقضاياها من وجهة نظر المثقفين المصريين»
(منشورات المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجناثية ، ١٩٨٠) ص ٢ : ٥ .

٥٨ - نفس المرجع ص ٢ .

٥٩ - نفس المرجع ص ٥ .

60 - Jansen G. H. : Militant Islam (Harper & Row, Bubishers. New York. 1979) p. 128.

61 - S. N. Eisenstadt : Op. Cit. p. 250.

٦٢ - أحمد خليفة ، مرجع سابق ص ٢ .

63 - Robert K. Merton : Social Theory and Social Structure.

٦٤ - على ليلة : الشباب المصرى وقضاياها من وجهة نظر المثقفين المصريين مرجع

سابق ص ٧٣ .

65 - Erikson. E. Identity and the Life Cycle. (New York. international University Press 1959). p. 32.

٦٦ - على ليلة : مرجع سابق ص ٧٦ .

٦٧ - محمد حسنين هيكل : خريف الغضب . قصة بداية ونهاية عصر السادات ص ١٩

٦٨ - على ليلة المرجع السابق ص ٧٥ .

٦٩ - نفس المرجع ص ٧٧ .

70 - Eisenstadt : Op. Cit. p. 32.

71 - Orum A. M : Op. Cit. 361.

72 - Emile Durkheim : Op. Cit. 361.

73 - Ibid, p. 382.

٧٤ - على ليلة : مرجع سابق ص ٧٨ .

75 - Eisenstadt : Op. Cit. p. XXIV.

الفصل الثاني

الشباب وبناء المجتمع أبعاد الانفصال والاتصال

المحتويات

- أولاً : مقدمة عن الشباب وبناء المجتمع .
- ثانياً : تنشئة الشباب ، طبيعتها وديناميتها .
- ثالثاً : الشباب والأسرة ، أبعاد التباين الجيلي .
- رابعاً : النظام التعليمي وبعث الحركة الشبابية .
- خامساً : الشباب والنظام السياسي ، أبعاد التمرد والمعارضة .
- سادساً : الشباب وقضاء وقت الفراغ .
- سابعاً : الشباب ونظم المجتمع ، خاتمة ونظرة عامة

«أن ثورتنا ليست ثورة اقتصادية
بروليتارية ، وليست ثورة سيكولوجية
فردية ، ولكنها بالأساس ثورة ثقافية
تبحث عن أفق جديد»

شباب
جماعة نانثير
١٩٦٨

أولاً - مقدمة عن الشباب والمجتمع :

يعتبر السياق الاجتماعي هو المجال الذي يتفاعل في إطاره الشباب مع العناصر الاجتماعية الأخرى من ناحية ، ثم هو النطاق الذي يتفاعل فيه الشباب - كعنصر في بناء المجتمع - مع المجتمع ذاته . إضافة إلى ذلك فعلى ساحة السياق الاجتماعي تتفاعل متغيرات عديدة بعضها ينطلق من مصادر عالمية تغزو المجتمع وتغرض عليه ضرورة التفاعل ، بينما ينطلق البعض الآخر من عناصر محلية ، بعضها متغيرات ترتبط بالتراث ، وبعضها قد تخلق نتيجة للتفاعلات المعاصرة والمعيشة .

يتلقى الشباب هذه التفاعلات الكثيفة التي تؤسسها متغيرات متنوعة بالأساس ومتناقضة

أحياناً ، يحدث ذلك والمجتمع يمر بحالة انتقال ، وتعنى حالة الانتقال الحركة من وضع إلى آخر. من الطبيعي أن تتضمن هذه الحركة ثلاثة ممارسات ، رفض متغيرات لم تعد ملائمة والاختيار بين بدائل متساوية الكفاءة والملائمة ، واستيعاب أخرى نحتاجها لأنها القادرة على دفع المجتمع على طريق التحديث والتقدم . تحدث هذه الممارسات فى المجتمعات النامية التى تتميز بعدة خصائص تجعلها تختلف من حيث تفاعلاتها عن المجتمعات المتقدمة التى استقرت تفاعلاتها إلى حد كبير .

فإذا نظرنا إلى طبيعة السياق الاجتماعى فى المجتمعات المتقدمة فإننا نجد أنها تتميز بعدة خصائص أساسية . أول هذه الخصائص ، أن هذه المجتمعات قد حققت درجة عالية من الاستقرار ، وهو الاستقرار الذى يرجع بالأساس إلى معدلات النمو الاقتصادى العالية ، تلك شكلت قنطرة عبورها إلى مجتمعات الوفرة والرفاهية (١) . بهذه القدرة الاقتصادية تمكنت هذه المجتمعات من التغلب على الصراعات المحتملة داخل بنياتها الاقتصادية (٢) ، هذا برغم المتاعب المؤقتة التى قد تواجهها هذه المجتمعات . ويتمثل الخاصية الثانية فى درجة الصياغة النظامية أو التكيف Institutionalization التى خضعت لها الشخصية فى هذه المجتمعات ، حيث يمكن القول بأنها لم تخلق الإنسان الأحادى البعد فقط ، ولكنها نجحت أيضاً فى خلق الإنسان أسير المجتمع . بحيث زادت درجة اعتماد الفرد على المجتمع ، ومن ثم تضاعفت امكانيات الانحراف عن المسار الأساسى للمجتمع ، وهو الأمر الذى انعكس على وحدة المجتمع وتماسكه ، ومن ثم تحقق درجة الاستقرار العالية التى تسوده ويشكل بناء الضبط القوى والصارم الذى يمتلكه المجتمع ، والذى يعى الأفراد قوته ويطشه الخاصية الثالثة التى تلعب دوراً أساسياً فى استقرار هذه المجتمعات (٣) ، وهو الاستقرار الذى يشكل الصيغة الأساسية المميزة لها ، حقيقة أن هناك بعض الحركات التى تحدث فى بناء المجتمعات المتقدمة ، إلا أنها تكون من قبيل الحركات التى تساعد على تصريف بعض التوترات دون أن تؤثر على الصيغة العامة لاستقرارها +

على خلاف ذلك نجد المجتمعات النامية التى تتنقى فيها تقريباً تلك الخصائص التى توفرت للمجتمعات المتقدمة فساعدت على صياغة استقرارها . فلا هى تمتلك وفرة اقتصادية

تتيح اشباع الحالات الأساسية للبشر في اطارها ، ثم هي لا تمتلك بناءً ضابطاً قوياً ، ويتم التنشئة الاجتماعية في اطارها في ظل مؤسسات تنشئة ضعيفة يسودها التناقض . بالإضافة إلى ذلك نجد أن أبنية المجتمعات النامية تعاني من ثلاثة اعتبارات أساسية الأولى ، يتعلق بتعرض السياق الاجتماعي ، أثناء عملية التنمية ، للكثائر التي تنعكس عليه نتيجة للتناقضات والتمزقات التي قد تتواجد في السياق الثقافي والقيمي ، بحيث ينعكس ذلك في شكل تواجد مجموعة من المعايير المتناقضة والضعيفة والعاجزة من حيث امكانياتها الضابطية عن أن تسيطر التفاعل الاجتماعي وتسيطر عليه . ويتعلق الإعتبار الثاني بالحالة التي تكون عليها عناصر البناء الاجتماعي أثناء عملية التنمية الاجتماعية الاقتصادية . إذ تخضع هذه العناصر عادة لعملية إعادة تشكيل أو ترتيب لمكوناتها الأساسية ، ومن ثم للمكانات والأدوار التي تشكل جوهر بنائها ، ومن المنطقي أن يقلل ذلك من كفاءتها ، خاصة إذا أضيف ذلك إلى التمزق الوارد في الاعتبار الأول . بينما يتصل الاعتبار الثالث بموقع المجتمعات النامية من النظام العالمي ، حيث نجد أنها تحتل مكانة مجتمعات الهوامش أو المحيطات - حسبما تذهب أدبيات التبعية - ومن ثم فهي لا تشارك بإيجابية في صياغة التفاعلات المؤثرة في النظام العالمي . بل نجدها تتلقى تأثيرات حادة واردة إليها من المراكز العالمية المؤثرة أيا كانت طبيعة هذه التأثيرات ، اقتصادية كموجات التضخم وارتفاع الأسعار ، أو اجتماعية ككل الحركات التي أقلقت المجتمعات والمؤسسات المستقرة كثورات الشباب ، والتمردات العمالية ، وحركة المرأة ، أو ثقافية ذات تأثيرات متنوعة ، تبدأ من موسيقى الجاز وأغاني الهيبز وتنتهي بالسلع الاستهلاكية التي تجسد الجانب المادي للثقافة .

ولتوضيح الطبيعة المعضلة التي تعيشها المجتمعات النامية سوف نعرض لأهم جوانب البناء الاجتماعي ، ذات الصلة المباشرة بالشباب . في محاولة لتصوير طبيعة التفاعل الكائن بين الطرفين ، واستناداً إلى ذلك سوف نعرض لمجموعة القضايا التالية .

① ثانياً - تنشئة الشباب ، طبيعتها وديناميتها :

من المؤكد أن التنشئة الاجتماعية هي العملية التي تستهدف تأهيل الفرد اجتماعياً عن

طريق غرس البعد الاجتماعى فى بنائه . وذلك من خلال تزويده بمجموعة القيم التى تقود سلوكه وتوجه حركته فى المجال الإجماعى . حقيقة أن التنشئة الاجتماعية تبدأ من الصفر ، إلا أنها تمتد حتى نهاية مرحلة الشباب ، وتكتسب عملية التنشئة فى مرحلة الشباب أهمية وطبيعة خاصة من حيث عدد المؤسسات التى تشارك فيها ، إذ أنه كلما اتجه الفرد إلى النضج كلما زاد عدد المؤسسات التى تشارك فى تأهيله . هذا إلى جانب أنها تتميز خلال هذه المرحلة بكونها أكثر فاعلية ، بالإضافة إلى أن الشباب يعنى المرحلة التى تتم فيها الممارسة الواعية للحياة وفقا لمعايير التنشئة فى مختلف مجالات الحياة الاجتماعية ^(٤) فمن ثم نجد أن الشباب يعايش مرحلة تجريب المعايير التى اكتسبها ، يكشف عن نواقصها التى قد تتبدى له من خلال تجسدها الواقعية . وهو الأمر الذى يخلق لدى الشباب حساسية متزايدة نحو مضمون التنشئة الاجتماعية (٤) . يؤكد ذلك الحديث الشريف «أوصيكم بالشباب خيراً ، فهم أرق أفئدة ...» . حيث تنشأ حساسيتهم المتزايدة فى جزء منها بسبب أنهم ليسوا على ارتباط قوى بهذه المعايير ، وهو الأمر الذى يبرر بعض مظاهر عنفهم ، إذا هم قد إكتشفوا أن بعض تجسدها ذات طبيعة منحرفة . ولتوضيح تنشئة الشباب من حيث دينامياتها ومضموماتها نرى ضرورة التعرض لثلاثة أبعاد أساسية : الأول يتعلق بمؤسسات التنشئة ، والثاني بمضمون التنشئة الاجتماعية ، ويتعلق الثالث بالشروط الرئيسية للتنشئة الاجتماعية الملائمة .

وفىما يتعلق بمؤسسات التنشئة الاجتماعية ، نرى أن أكثر مؤسسات التنشئة فعالية فى المجتمعات النامية هى الأسرة والمدرسة والجيش والمؤسسة المهنية ، حيث تتولى كل منها غرس مجموعة محددة من المعايير فى بناء الشخصية .

وإذا كانت الأسرة تعتبر إحدى المؤسسات الهامة للتنشئة الاجتماعية ، فإننا نعتقد أن لها وضعيتها الخاصة فى المجتمعات النامية . وإذا كان الانهيار قد أصاب الأسرة من حيث بنائها ووظائفها فى المجتمعات المتقدمة ، بحيث أدى هذا الانهيار إلى انكماش الوظيفة الضبطية للأسرة لصالح اتساع مساحة الحرية الفردية ، فإننا نجد أن الأسرة فى مجتمعاتنا - خاصة القطاع الريفى - مازالت قوية ومتماسكة بدرجة واضحة ، بل وتمتلك الخلفية التقليدية التى تتيح لها السيطرة من ناحية ، وممارسة الوظيفة الضبطية من ناحية أخرى . ومن هذه الناحية نجد أن

الأسرة في المجتمعات النامية ، والشرقية بصفة خاصة ، تشكل عائقاً أمام التعبير الحر الصريح . ومن ثم فهي تمهد لقيام صراع الأجيال من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإنها تعوق بناء الشخصية القادرة على المشاركة الإيجابية والفعالة . هذا إلى جانب أن الأبوين باعتبارهما الزعامة الأسرية قد يعجزا - بسبب ظروف بنائية خاصة بالمجتمعات النامية - عن أن يشكلوا المثال الذي ينبغي أن يحتذيه الأبناء في سلوكياتهم خارج مجال الأسرة (٥) .

وحتى تصبح الأسرة فعالة فيما يتعلق بتنشئة الشباب فإن عليها أن تعمل على تدريبهم على أنماط السلوك الجديدة عليهم . فمثلاً عليها أن تطور معايير وتقاليدها تتعلق بمسألة الاختلاط بين الفتى والفتاة في مختلف المراحل التعليمية حتى توفر المناخ النقي والسليم لمثل هذه القضية . بالإضافة إلى ذلك فإن على الأسرة أن تعمل على تبصير الشباب باحتمالات التجسد الواقعي المنحرف للنماذج والمثل ، ومن ثم بتأطاف السلوك في مواجهة هذا الانحراف . وذلك حتى لا يفاجأ بها الشباب ، لكي يتخذوا موقفاً متصبلاً في مواجهة مختلف التناقضات والانحرافات . بيد أنه من الضروري في إطار ذلك أن تتكامل الأسرة فيما يتعلق بمضمون التنشئة مع مؤسسات التنشئة الأخرى ، حتى لا يحدث أي تناقض بين وظائف هذه المؤسسات (٦) /

وتعتبر مؤسسات النظام التعليمي - المدارس والجامعة - هي المجموعة الثانية - بعد الأسرة - التي تتولى تحمل أعباء التنشئة الاجتماعية . وإلى جانب أن المدرسة تشكل استمراراً للأسرة فيما يتعلق بغرس مجموعة من القيم والمبادئ والمعايير الأساسية ، فإنها تتولى تزويده ببعض المعارف الجديدة التي توسع مساحة العقلانية في تفكيره . هذا إلى جانب اختلاف طبيعة التنشئة التي تؤديها المدرسة عن تلك التي تؤديها الأسرة ، في أن الأولى تؤدي دورها بالنسبة للنشء بصورة حيادية بعيداً عن العواطف التي تغلف الأداء الأسري للتنشئة (٧) . واستناداً إلى ذلك فإن على المؤسسات التعليمية أن تعمل على تلقين ما هو سوى من أنماط السلوك . وعليها أيضاً أن تتأكد من أن التلقين لم يأخذ شكل التعليمات المحفوظة ، بل وتؤكد على ضرورة استيعاب القيم والأفكار ، التي تؤدي دورها - من داخل دافعية الفرد - في توجيه السلوكيات الاجتماعية القريبة . ومن الضروري أن تركز المدرسة - على الأقل في مجتمعاتنا -

على تعميق كل ما يتعلق بالتعليم الديني . بحيث لا يصبح الدين مادة دراسية على الطالب النجاح أو الرسوب في مواجهتها . وإنما علينا أن نركز على ضرورة استيعاب المضمون الديني كعناصر تراثية قادرة على التفاعل مع أكثر القضايا عصرية وحيوية . على المدرسة أيضا أن تعمل على تأسيس القدرة في أكثر مستوياتها مثالية . فالمدرس الذي يهمل تعليم تلاميذه ويوفر جهده لاعطاء الدروس الخاصة ، ومن ثم يساعد روادها من التلاميذ على النجاح ، يطرح عادة المثال الأثافي الذي لا يرى أى منطق يبرر المصلحة العامة ، ومن ثم يساعد على انتشار ظواهر كثيرة كالفسخ والخداع والانتهازية وعدم الولاء . وعلى المدرسة أن تعمل على ضرورة تأسيس الاتساق بين مضمون التنشئة التي تؤديها ومتطلبات البناء الاجتماعي المحيط ، حتى تتربط معه عضويا . من خلال مكانتها ودورها الفعال في نطاقه .

ويعتبر الجيش في المجتمعات النامية من أهم مؤسسات التنشئة الاجتماعية ، يتأكد ذلك بالنظر إلى كونه يعتبر من أكثر وحدات البناء الاجتماعي بروزا وفعالية في حياتها . فنحن نذكر أنه نظرا لأن المجتمعات النامية تعمل جاهدة لنيل استقلالها والحفاظ على ، فإنها عادة ما تطور جيوشها لكي تلعب دورها في الدفاع عنها . ونظراً لكون الجيوش الحديثة تعتبر مؤسسات تتميز بالتنظيم والعدالة ، فإنها عادة ما تكون متقدمة عن سياقاتها المتخلف ، أو الذي يحتاج عملية التنمية . من هنا أن نجد الجيوش تلعب دوراً أساسياً في تطوير هذه المجتمعات . إذ تتلمح بالجيش مجموعات متباينة البشر من حيث أعمارها أو السياقات الجغرافية والحضارية والثقافية العديدة التي تنتمي إليها . ومن ثم يصبح على الجيش أن يخلق تجانساً أساسياً بين هذه المجموعات المتباينة ، من خلال فرض استيعابهم لثقافة واحدة ، بحيث تؤدي هذه العملية إلى الارتقاء بما هو أدنى لكي يصبح في مستوى ما هو أعلى (٨) . هذا إلى جانب أن الجيش يلعب دوراً أساسياً بالنسبة للشباب الريفي بصفة خاصة ، فهو الذي يكسر محليتهم وانغلاقهم عن طريق تعريضهم لتعلم وإدراك أنماط جديدة للحياة اليومية ، أكثر انضباطاً ونظامية من حياتهم في السياقات الريفية التقليدية التي تتميز بالعشوائية . ثم أن الجيش هو الذي يعلمهم أيضاً أن هناك وطناً أشمل من محليتهم الضيقة ، وأن هذا الوطن الأشمل كيان يستحق بذلك التضحية من أجله . ويؤدي الجيش دوره التطويري أيضاً من خلال تعريف هذه التجمعات

الشبابية بثقافة جديدة ، ومعارف جديدة قد تكون ذات طبيعة فنية عسكرية ، إلا أنها تلعب دوراً هاماً في هز المعارف التقليدية والقديمة . واستناداً إلى ذلك نستطيع التأكيد على أن الجيش - كمؤسسة - يقوم بدوره هام في عملية التغيير الاجتماعي في البلاد النامية ، ومن ثم تنشئة الشباب على متطلبات هذه العملية كخطوة تمهيدية لانجازها . وفي هذا الصدد نذكر فاعلية الدور الاجتماعي والثقافي الذي قام به الجيش المصري ، وسائر جيوش المجتمعات العربية ، وبخاصة في أعقاب عام ١٩٦٧ بعد تجنيد الشاب انثقف بشكل مكثف ، وهي العملية التي سوف يصبح لها تأثيرها البعيد في الحاضر والمستقبل .

ويؤدى العمل بالمؤسسات المهنية المتعددة دوراً هاماً في عملية التنشئة الاجتماعية. وإلى جانب أن العمل يؤكد على مجموعة القيم والمعايير التي اكتسبتها الشخصية من خلال الأسرة . فإن العمل يعتبر هو المجال الذي ينجز السلوك في إطاره بالنظر إلى مجموعة المعارف التي تلقاها الفرد من خلال التنشئة التعليمية . بالإضافة إلى ذلك فإن مجال العمل هو الذي يتولى بدوره تزويد الفرد ببعض المعارف ذات الطابع التطبيقي والتي تساعد على الانجاز الأمثل للدور . هذا إلى جانب أنه يعمل على غرس بعض القيم والسلوكيات الجديدة ، وطبيعة العلاقة بالرؤساء والمرؤوسين ، أو بمن هم في نفس المكانة الوظيفية . ذلك يعني أن بروز دور العمل كأحد مؤسسات التنشئة ، يرجع إلى أنه يشكل المؤسسة الأخيرة ، التي تستغرق الوقت الأكبر من عمر الفرد ، ومن ثم فتأثيرها عليه له وطأته .

واستناداً إلى ذلك ينبغي أن تؤدي المؤسسة المهنية دورها في التنشئة من خلال ربط العاملين بالظروف الاجتماعية المحيطة ، وذلك عن طريق مجموعة الخدمات الاجتماعية التي توفرها بعض المؤسسات للعمال كالتنوع ، الرحلات والممارسات الثقافية والاجتماعية بالعمل . إذ أن ذلك سوف يفيد كثيراً في رفع إنتاجية الشباب لكونه يعمل على تفريقهم من بعض التوترات التي قد تنتابهم . وأيضا لكونه يربطهم عن وعى بأهداف المؤسسة المهنية والمجتمع على السواء (٩) . بيد أنه من الضروري أن تعمل هذه المؤسسات على انبثاق القيادات من قلب قواعدها العمالية ، بحيث لا تتاح الفرصة لتأسيس القيادات المفروضة والمضلة ، حتى لا تصبح هذه القيادات عبئاً على الشباب العمالي ، وعائقاً أمام التعبير الحر

الموضوعى وابقا إلى الانحراف عنه .

غير أنه قد يحدث عدم اتساق فى الآراء بين مختلف المؤسسات المسئولة عن التنشئة أو المذهب الثقافية . حيث نجد أن المدارس ووسائل الاعلام وبور العبادة قد تعمل أحيانا على غرس مجموعة من القيم المتناقضة ، كإنكار الذات فى مقابل مجموعة القيم المؤكدة على الذات ، والانضباط فى مقابل التساهل والانغماس فى الشهوات فى مقابل التفرغ للنضال ، بحيث يشير كل ذلك إلى تناقضات صارخة فى منظومة القيم التى يستوعبها الفرد . ومثال على ذلك نجد أن التليفزيون والاعلام المقروء يعملان على نشر القيم المتعلقة بالمتعة Hedonism والاستهلاك التى تدعم أن يعيش الانسان لذاته . بينما نجد أن المدرسة وبور العبادة تستمر من ناحية أخرى فى غرس مجموعة القيم الدينية المتعلقة بالعمل لصالح الغير ، والاخلاص والتفانى والتسكف والإخار ، فى حين نجد أن النظام الاقتصادى يسعى إلى تعميق قيم النظام والانضباط وترشيد الانفاق على متع المعيشة كأسلوب فى الحياة . وفى حين نجد أن القادة السياسيون يعملون على اعتناق الفضائل القديمة نجد أن ثقافة الهيئز تعمل على الاحاطة بها (١٠) ، ومن الطبيعى أن يؤدى تناقض القيم - التى تعمل بحسبها مختلف المؤسسات خلال عملية التنشئة - إلى اضعاف مضمون التنشئة ، ومن ثم عدم استيعابه بصورة كاملة ، أو رفضه والفروج عليه للبحث عن مضامين قيمية متماسكة تحكم السلوك الاجتماعى . قد يجدها الفرد من خلال الخضوع لجماعات مضادة للنظام القائم ، وقد يتغلب الفرد على هذه المعضلة عن طريق اعتناق بعض القيم التى تؤكد على المصلحة الخاصة ، بغض النظر عن طبيعتها وعلاقتها بالمصلحة العامة ، وهو المخل الى كثير من السلوكيات الإنتهازية .

وإذا كان مضمون التنشئة الاجتماعية يشكل البعد الثانى فى عملية التنشئة أو جانبها الدينامى ، فإننا نعى بمضمون التنشئة بداية مجموعة القيم والمعايير التى تعمل مؤسسات مجموعة القيم والمعايير التى تشكل مضمون التنشئة إلى ثلاثة عناصر ، مجموعة القيم والمعايير مجموعة القيم والمعايير التى تشكل مضمون التنشئة إلى ثلاثة عناصر ، مجموعة القيم والمعايير الوجدانية ، وهى التى تساعد الإنسان على التعبير عن نفسه عاطفياً تجاه الآخر والارتباط به بأى صورة من الصور ، هذا إلى جانب اتصالها بالجوانب العاطفية والشاعرية فى حياة

الإنسان . وتشكل القيم التفضيلية المكون الثاني لمضمون التنشئة ، ويتعلق هذا العنصر أساساً بتوجيه الفرد نحو الاختيار بين البدائل المتاحة لانجاز السلوك أو الفعل ، فبالنظر إلى معايير هذا العنصر يستطيع الإنسان المفاضلة والموازنة بين مختلف البدائل لاختيار أكثرها كفاءة لاشباع حاجاته الأساسية . ويعتبر العنصر الإدراكي هو العنصر الثالث والأخير بالنسبة لمضمون التنشئة الاجتماعية ، وتزود قيم ومعايير هذا العنصر الفرد بمجموعة من المعارف التي تتيح له إصدار حكم موضوعي دقيق في إطار مختلف المواقف التي يتعرض لها (١١) ، وبطبيعة الحال فإن هذه العناصر المختلفة تضم القيم والمعايير التي لها فاعليتها في توجيه السلوك على المستويات الفردية الاجتماعية . غير أن هناك بعض المعايير التي يبنى مراعاتها فيما يتعلق بمضمون التنشئة الاجتماعية حتى يمكن أن تؤدي فاعليتها على الوجه الأكمل .

فمحذور أن تكون التنشئة الاجتماعية متخلفة أو سلبية أو منحرفة ، ومعنى ألا تكون متخلفة أن تتعامل مع مفاهيم عصرية تؤهل الشاب أن يكون عقلانيا حتى لا يستسلم للخرافات، ويفتقد امكانية الحكم الموضوعي الدقيق . نقصد بالألا تكون التنشئة سلبية أن تغرس في قلب النشء امكانات المفامرة والمخاطرة المحسوية . ففي المجتمعات الغربية ينشأ الطفل على ضرورة التغلب بمفرده على مشاكله ، فيتعلم أن عليه أن يحارب ويكافح ويعمل وينتصر بأسلوب عقلاني ، وأن عليه أن لا ينتظر حتى يأتي غيره ليحل له مشاكله . وذلك عكس ما تبثه بعض العناصر المتخلفة في ثقافتنا من الميل التواكلية وأن الزمان قادر على حل مشاكلنا ، دون تدخل ايجابي منا . أما ما نقصده بالألا تكون التنشئة منحرفة فيعني أن تعمل مؤسسات التنشئة علي غرس معايير الصواب والخطأ بشكل واضح ومحدد . وعليها أن لا تغرس في النشء أن الشطارة تكمن في النجاح في مغافلة الآخرين ، وأن نصل إلى أغراضنا باللف والدوران حولها ، وأن نخفي أهدافنا ووسائلنا عن الآخرين ، بحيث تشكل هذه الجزئيات خلفية ملائمة لتأسيس ظواهر انحرافية كالفسخ في الامتحانات ، وتفشي الخداع والكذب والانتهازية وعدم القدرة على مواجهة الآخرين بالحقائق .

من الضروري أيضا ألا يتعرض مضمون التنشئة لأية تناقضات أو عوامل معوقة . فمثلا يجب أن تتناقض الأسرة مع المدرسة من حيث المضمون الذي يتم غرسه . فالأسرة التقليدية قد

تسودها بعض التفاعلات التي تؤثر على النمو الطبيعي للطفل . مثال ذلك أنه ممنوع عليه أن يجلس ويتحدث مع والده الا وفقا لقاعدة معينة ، ومحرم عليه أن يواجه مشاكله بمفرده ، وعليه أن يسمع ما يقال وينفذه بدون اعتراض أو مناقشة ذلك قد يتناقض مع ما تتطلبه الحياة المدرسية من المشاركة الايجابية أو مبدئية التعبير الحر . إذ تؤدي التربية الأسرية هذه إلى خضوع الطفل في الحياة المدرسية ، بحفظ ما هو كائن في الكتب بدون مناقشة ، ومن ثم فهو استمراراً لذلك لا يستطيع مناقشة أساتذته في الجامعة . ونتيجة لذلك نجد لدينا خريجين ليسوا سوى نسخ متطابقة ، شبابا يدركون أنهم عاجزون تماما عن المشاركة الايجابية لحل مشاكل واقعه المحيط ، وعن مواجهة التناقض الذي قد يتخلق بين ما تؤسسه أجهزة التنشئة كالأسرة والمدرسة والاذاعة والتلفزيون ، وبين ما هو كائن في الواقع المحيط . بمعنى أن مضمون التنشئة قد يحدث الشباب كثيرا عن الأمانة ، بينما هو يرى الواقع متخما بالفش في كل مكان . تحدثه القيم عن الفضيلة بينما الفساد والرذيلة ملء حياته . مثل هذه التناقضات تخلق لدى الشباب ما يمكن أن يسمى بالهوة الكائنة بين القول والفعل . ومن شأن ذلك أن يؤثر على ارتباطاته بسياقه الاجتماعي ، فيضعفها ويصيبها بالوهن . ويتحول الشباب أثنائها إلى كائن أناني ، رافض عنيف ، يضرب في كل اتجاه ، بتوجيه أو بدون توجيه ، مادام الفساد منتشرًا ضاربا في السياق المحيط به .

بالإضافة إلى ذلك فإنه لا ينبغي أن تخطيء أدوات التنشئة سياقاتها الأيكولوجية والاجتماعية . فمرفوض أن تؤدي دورها من خلال ثقافة ومضامين مجتمعات أخرى . عليها أن تبتعد عن الانفتاح الثقافي غير الرشيد أو غير الواعي . فمثلا تخطيء وسائل الاعلام حينما لا توفر للشباب القيم الصحيحة والملائمة ، أو حينما لا تعطيهم قيما لا تتفق مع واقعهم . ليس معنى ذلك أننا ضد الانفتاح الثقافي ، ولكننا ضد نقل تجارب وقضايا المجتمعات الأخرى بلا وعي ولا ملائمة . مثال على ذلك ، أن هناك بعض المسرحيات والأفلام التي تعرض بعض الأساليب غير الملائمة لمواجهة الشباب لمشاكلهم ، فهناك اعتقاد بأن أفلام العنف الأمريكية بوجه خاص تلعب دوراً كبيراً في إشاعة بعض مظاهر العنف في المجتمع الأمريكي ، أو في المجتمعات التي تعرض هذه الأفلام ومنها مصر والعالم العربي .

ذلك ينتقل بنا إلى ذكر مجموعة من الشروط التي يحقق توفرها تخلق تنشئة اجتماعية قادرة على أداء دورها بفاعلية خلال مرحلة التنمية . وأيضاً ذات فاعلية في ربط الشباب بمجتمعه خلال هذه المرحلة ، بعلاقات ذات طبيعة ايجابية سوية . ومن ثم تسهم في اجتياز المجتمع لها بسهولة وبلا تمزقات أو انهيارات ، وسوف نذكر فيما يلي بعضها من هذه الشروط .

١- ويتعلق الشرط الأول بضرورة انطلاق مختلف عمليات التنشئة من خلفية أساسية . بمعنى أن تتأسس الأيديولوجيا التي يمكن أن تتم مختلف عمليات التنشئة في ظلها ، أي أن يكون هناك خط تربوي يمد القاسم المشترك الذي تتجمع حوله بوائق التنشئة المختلفة ، بحيث تصبح المعايير المشتقة من هذه الأيديولوجيا ذات طبيعة ضبعية ملزمة لكل تفاعلات مختلف مؤسسات التنشئة . يلتزم بها الآباء في الأسرة ، والمعلمون في المدرسة والجامعة ، والمجتمع بكافة مجالاته ، وذلك حتى تتمكن من تأسيس الشباب بالشكل الذي نبتغيه ، والذي يتلائم بواسطته مع المجتمع . سوف يفيد التوجيه الأيديولوجي للتنشئة في انتقاء التناقضات التي قد تتخلق بين فعالية مختلف المؤسسات ، أو بينها جميعاً وبين التجسيدات الواقعية لمثلها (١٢) .

٢- ويتصل الشرط الثاني بضرورة تميز التنشئة الاجتماعية بالشمولية والتكامل . وقد تنق الشمولية إذا تمكنت التنشئة من تغطية كافة مجالات وفئات الشريحة الشبابية . نقصد من ذلك أن لا تهتم التنشئة في أي مجال من المجالات بطلبة المدارس أو الجامعة فقط ، وإنما يجب أن يحدث تعامل مع كافة فئات الشباب ، مع العمال و الفلاحين والحرفيين ، لأن هذه الفئات الشبابية الأخيرة هي التي تمثل الوعاء الشبابي الحقيقي . أما فيما يتعلق بضرورة تميز التنشئة بخاصية الكامل فنقصد بها ضرورة أن تتكامل مضامين مؤسسات التنشئة ، بحيث تغطي كافة المراحل العمرية في كافة المجالات الاجتماعية الاقتصادية والثقافية والصحية التي يتعرض لها الشاب العربي . بحيث نصل بالشباب من خلال ذلك الى النمط المثالي الذي نريده - ذلك يتحقق بشكل ميسر إذا توفر المنطق الأيديولوجي العام الذي تنطلق منه التنشئة الاجتماعية بناء ودينامية (١٣) .

٣- ويتمثل الشرط الثالث في ضرورة أن تكون التنشئة متدرجة ، بمعنى أن تسير في خط عكسي مع نمو الطفل أو الشاب . في إطار ذلك يمكننا أن تتمثل النص السنوي الذي يؤكد (لاعب

ابنك سيعا ، وأدبه سيعا ، وصاحبه سيعاً ، ثم أترك له الجبل على غاريه) . ذلك يعنى أن يتضامن نسبياً قدر تدخلنا فى حياته بقدر نضجه وتطوره . ويفرض ذلك أن تتخصص مؤسسات التنشئة فى أداء دورها بالنظر إلى طبيعة المرحلة التى يمر بها الشاب ، حتى لا يحدث ما يؤدى إلى التداخل والخلط ، وفى المرحلة العمرية الأخيرة يجب أن يتأسس اتجاه نعمل فى إطاره على إلغاء الوصاية المفروضة من الخارج على الشباب ، ومن ثم نترك له حرية صياغة حياته وفقاً لإرادته . بل أن لفظ رعاية الشباب يجب أن يختفى من إطار تعاملتنا مع الشباب . وفى مجتمعنا قد يتعلم الشباب ويتخرج وقد يصبح أكثر أداء من الناحية المادية الأدبية من أبيه ، ومع ذلك يظل الآباء يتصرفون بمنطق الوصاية عليهم . وإذا ترك الآباء بعض الحرية لأبنائهم فإن ذلك يكون تحت ضغط الظرف ، أو مراعاة لمصالح أسرية وعائلية . يعنى ذلك ، أنه ليس هناك رضا كافياً من جانب الشيوخ لكى يمارس الشباب حريتهم وامكاناتهم اثباتاً لقدراتهم فى تأكيد هويتهم وصياغة حاضرمهم وفقاً للمثال المحتذى (١٤) .

• يؤكد الشرط الرابع على ضرورة التزام مؤسسات التنشئة بالمثال أو النموذج الذى تفرض الأيديولوجيا العامة ضرورة احتذائه . إذا تحقق ذلك ، فإننا سوف نلقى امكانية تعدد النماذج الواجب احتذاؤها أو احتمالية تناقضها . ذلك أنه إذا تعددت أو تناقضت المثل الواجب إحتذاؤها ، فإن ذلك سوف يهدد بنشر حالة من الفوضى التى يسير فى إطارها الأفراد فى أى اتجاه ، بصورة عشوائية لا نظام فيها . وفى ذلك تهديد بفشل عملية التنمية ذاتها ، أو عدم قدرة المجتمع على تأسيس شباب يرتبط إيجابياً بوطنه ويلتزم بقضاياها (١٥) .

• ويتعلق الشرط الخامس بضرورة التأكيد على عصرية مضمون التنشئة الأيديولوجية ، التى ينبغى أن تكون مشتقة من نسق ثقافة نرطبيعة عصرية . أى أن تكون قادرة على تجهيز الشخصية الشابة بمضمون قيمى أو أيديولوجى يرشد حركتها فى المجال الاجتماعى . بحيث يجعلها قادرة على مواجهة ما قد تطرحه التفاعلات المعاصرة من مشكلات وقضايا . بيد أنه من الضرورى أن يتواءم ذلك مع الاتصال بالتراث ، من خلال انتقاء عناصره الأكثر قابلية للحياة والتجديد ، والأكثر قدرة على استيعاب أكثر التفاعلات معاصرة ، بما يدعم فى النهاية الهوية أو الذاتية المحلية . بحيث يتحول تراث الماضى - من خلال هذه العملية - إلى قدرة متجددة تساعد

المجتمع والفرد على التقدم .

ثالثاً - الشباب والأسرة ، أبعاد التباين الجيلى .

يعتبر النظام الأسرى أحد نظم السياق الاجتماعى الذى لعب دوراً أساسياً فى ظهور المسألة الشبابية كأحد المسائل التى يتمحور حولها قدر كبير من التفاعل القائم فى عالمنا المعاصر . ذلك لأن النظام الأسرى قد خضع لمجموعة من التغيرات التى تأسست بفاعلية عوامل عديدة مصدرها السياق الاجتماعى ذاته على المستوى العالمى أو المحلى . بحيث شكل هؤلاء الأبناء جيلاً محدد المعالم له رؤيته الخاصة لطبيعة السياق الاجتماعى وتوجهاته الأساسية ولديهم بعض الحلول للمشكلات التى يعانى منها السياق الاجتماعى المحيط .

ولا نستطيع القول بأن هذه التغيرات كانت مقصورة على الأسرة فى المجتمعات المتقدمة، ذلك لأن تغير البناء الأسرى أصبح صيغة عالمية شاملة . إذ تشهد أنظمة الأسرة فى نظامنا العالمى المعاصر تحركاً عاماً من التكوينات العائلية الكبيرة والشاملة كالبدنة والعائلة الممتدة العائلة المركبة ، إلى التكوينات العائلية البسيطة كالأسرة النووية (٥) . بحيث تعكس هذه الحركة قانوناً تطورياً عاماً يحكم تغير واستقرار النظام الأسرى (١٧) . ولكننا نجد أن الأبنية الأسرية فى المجتمعات النامية ذات الطبيعة الانتقالية تخضع فى الأخرى لتغيرات بنائية وظيفية شاملة . بحيث يمكن أرجاع هذه التغيرات إلى عوامل ذات تأثير فى البناء الأسرى مصدرها السياق الاجتماعى للمجتمعات النامية أو إلى ذات العوامل التى أثرت فى بناء الأسرة ووظائفها فى المجتمعات المتقدمة .

وفى محاولة تحديد التغير الذى أصاب بناء الأسرة ووظائفها ، ثم تأثير ذلك وعلاقته بحركات الشباب ، فإننا نرى ضرورة أن يتم التحليل من خلال التعرض للأبعاد التالية :

(٥) هناك بعض الدراسات التى تؤكد عودة ظهور نمط العائلات الكبيرة كالعائلة الممتدة ، كذلك التى بدأت تظهر فى بعض أحياء القاهرة الشعبية وبعض المواسم العربية التى بدأت تمانى من وطأة أزمة الإسكان . إلا أننا نرفض ذلك باعتباره نتاجاً لطرف استثنائى بعث ومؤقت ، ولا يعكس تجسيداً لقانون عام يحكم بناء وحركة وتفاعل الاشكال الأسرية المتباينة ، فعلما المعاصر يتجه إلى التجزئ فى نظم المجتمعات وجوانبها المختلفة .

(أ) عوامل التغير في بناء الأسرة ككل .

(ب) عوامل التغير في دور الأم كحُد عناصر بناء الأسرة .

(ج) عوامل التغير في دور الأب داخل بناء الأسرة .

(د) آثار التغيرات الأسرية على أجيال الشباب . .

وسوف نعرض بإيجاز فيما يلي لكل من هذه الأبعاد الأساسية :

(أ) فبقيا يتعلق بعوامل التغير في بناء الأسرة ككل ، فإننا نقصد بها مجموعة العوامل التي أثرت على مكانة الأسرة داخل بناء المجتمع ، أو أثرت على أدائها الوظيفي من حيث الاتساع أو الانكماش ، بحيث أدت هذه التغيرات إلى إنتاج آثار كثيرة طبعت نفسها على بناء الشريحة الشبابية والتفاعل الذي يتم في إطارها ، وفي إطار ذلك نذكر مجموعة العوامل التالية :

- ويتمثل أول مجموعة العوامل هذه في التطورات البنائية والاجتماعية التي وقعت في السياق الاجتماعي لمجتمع القرن التاسع عشر ، منها تأسيس الدولة القومية ، وانتشار فاعلية الثورة الصناعية ، ثم تيارات الهجرة الهائلة داخل القارة الأوروبية وداخل النظام العالمي ككل ، حيث أسهمت هذه التطورات في تقليص بناء الأسرة الحديثة و التقليل من أهمية دورها ، بل اننا أصبحنا نلاحظ وقوع مجموعة من التغيرات في إطار البناء الأسري عند كل مرحلة جديدة من مراحل التحديث . وهي التغيرات التي تؤدي إلى تخلق فجوة متزايدة بين حياة الأطفال داخل العائلة أو المدرسة التقليدية من ناحية وبين العالم الخارجي بمفهوماته الجديدة من ناحية ثانية (١٨) . وعلى الرغم من ذلك فإننا نلاحظ في الغالب نوعا من المبالغة في القول الذي يذهب إلى التأكيد على تساؤل أهمية الأسرة في المجتمعات الحديثة . حيث نجد أن هناك بعض السياقات الاجتماعية كالمى وبعض الطبقات الاجتماعية ، والمجتمعات المحلية ، والسياقات الريفية التي مازالت العائلة القربانية لها تأثيرها الكبير والفعال في إطارها ، غير أن نطاق تأثير العلاقات العائلية أصبح محدوداً للغاية في المجتمعات الحديثة إذا قورنت بالمجتمعات الأقل من حيث

مستوى التحديث (١٩) .

- ويعتبر ظهور تقسيم العمل الاجتماعى المختلف عن تقسيم العمل العائلى أحد المصادر الرئيسية فى بناء النظام الأسرى . حيث صاحب عملية التحديث ، وظهور المجتمعات الصناعية الحديثة ، وظهور تطور جديد تمثل فى الانتبثق المتكامل لأسلوب جديد لتقسيم العمل فى المجتمع ، وهو التطور الذى ارتبط باستناد العضوية الكاملة فى المجتمعات الحديثة إلى معيار المواطنة ، وهو معيار شامل لا يرتبط بصورة ما بالشروط المتعلقة بالجماعات القرابية أو الإقليمية . وبذلك أصبحت الأسرة فى المجتمعات الحديثة لا تشكل الوحدة الرئيسية لتقسيم العمل الاجتماعى ليس فقط فى عمليات الإنتاج والتوزيع ولكن فى عملية الاستهلاك أيضا . هذا إلى جانب أن الممارسة المهنية لم تعد تنتقل من جيل إلى الجيل الذى يليه ، من خلال ميكانيزم الوراثة . بالإضافة إلى أن الأسرة أو الجماعة القرابية لم تعد تشكل الوحدة الأساسية فى أداء المناشط الدينية والسياسية . هذا إلى جانب التضائل الواضح لمساحة المناشط العائلية ، وذلك لأن هناك كثيرا من المؤسسات المتخصصة التى ظهرت وبدأت تؤدى ذات الوظائف الأسرية فى مجال التعليم والترفيه (٢٠) .

- ويعتبر تآكل أو انخفاض كثافة الروابط القرابية التى تربط الأسرة النووية بسياقها القرابى المحيد أحد التغيرات الهامة التى انتابت بناء الأسرة فى الطبقة المتوسطة . وإذا كان تفكك بناء العائلة الممتدة من التغيرات ذات الأداء الوظيفى الميسر بالنسبة لبناء المجتمع الذى يستند أساساً إلى التطور التكنولوجى ، لأن هذا البناء من طبيعته أن يطلب من البشر أن يكونوا متحررين نسبيا من الروابط العاطفية والاقتصادية التى تربطهم بأقاربهم ومعيشتهم . حيث يساعدهم ذلك على الحركة الحرة استجابة لمتطلبات التغير المهنى ، لاقتناص فرص الترقى المهنى والاجتماعى حيثما كان ذلك متيسرا . وفى هذا الإطار فإنه طالما انه من المتوقع أن تؤسس العائلة النووية معيشة قائمة بذاتها ، فإنها سوف تشكل ميكانيزما يمتلك درجة عالية من الكفاءة لاستيعاب قدر هائل من سلع الاستهلاك ، حيث لابد أن تمتلك فى العادة كل وحدة أسرية نووية منزلاً ، وسيارة وأثاثاً ملائماً ، وذلك على خلاف السلوك الاستهلاكى للعائلة الممتدة التى قد يشترك أعضاؤها جماعياً فى إستهلاك نفس هذه السلع ، وبذلك يمكن القول بأن

الأسرة النووية التي تنتمي إلى الطبقة الوسطى قد تداخلت بصورة قوية مع المتطلبات الأساسية لقوة العمل المتحركة ، والجمهور النشط من الناحية الاستهلاكية (٢١) . حيث أصبحت الأسرة المعاصرة تعتمد على اشباع حاجاتها الأساسية على السوق الخارجية ، بعد أن كانت في الأبنية التقليدية الماضية مكتفية ذاتياً في اشباعها لحاجاتها الأساسية .

- ويتصل العامل الرابع والمؤثر على تغير البناء الأسرى ببناء الأسرة ذاتها . حيث نجد في العادة ارتباطا وحيرة بين الأبوين حول طبيعة القيم الواجب اتباعها في تربية الأبناء . وفي هذا الصدد نجد أن الآباء يواجهون درجة عالية من التوتر حينما يسمحون بقدر كبير من الحرية للأبناء ، أو حينما يشجعونهم على درجة عالية من الاستقلال . ويعتبر الاختلاف في النطاق الذي ربي فيه كل من الآباء والأبناء أحد المصادر الأساسية للتوتر ، بالإضافة إلى ذلك نجد أن كثيراً من الآباء الذين ينتمون إلى الطبقة الوسطى لديهم التزامهم العاطفي الأخلاقي بالفضائل التقليدية التي يؤكد عليها الوعاء الأخلاقي لهذه الطبقة ، كالنظافة ، والطاعة والسيطرة على المشاعر ، وغير ذلك من الفضائل . ونتيجة لذلك نجد أن الآباء يتسقون تماما في ممارستهم للتربية بالنظر إلى الإطار الأخلاقي الذي ينطلقون منه ويطلبونه ، ومن ثم فهم قد يعاقبوا الأبناء بسبب أي انحراف عن القواعد التي وضعوها ، غير أنهم بسبب بعض النزعات التحديثية أو التحررية قد لا يعاقبونهم على وقوع هذه الانحرافات . في بعض الأحيان نجدهم يصرون على اتباع القواعد والعادات الصحيحة بينما نجدهم أكثر تسامحا في أحيان أخرى فيما يتعلق بالانحراف عن ذات القواعد . ونتيجة لذلك فقد يؤدي هذا النوع من عدم الاتساق إلى ما يمكن أن يسمى بانهاك absorption شخصية الابن . وبدلاً من أن يساعد الآباء أبنائهم على امتلاك بناء شخصية ذات طبيعة مرنة ، ومناضلة ، مكتفية بذاتها ومستقلة ، نجد أن بناء الشخصية الناتج لدينا يخاف من الفشل والنجاح أيضا . يعاني من القلق العميق حول مدى قبول الآخرين له . حيث نجد شخصية من الصعب عليها أن تكون مستقلة بذاتها ، تجذب دائما إلى التوافق وتحقيق حالة الأمن أكثر من إغذابها نحو الاستقلال والانجاز على المستوى الشخصي . وحسبما تذهب كثير من الانتقادات فإن هذا النمط من التنشئة المتأرجحة قد أسهم في تزايد نمط الشخصية الموجهة نحو الخارج والمرتبطة بالآخر ، ومن ثم بدأ نمط الشخصية الموجهة إلى

الداخل فى التلاشى . ومواء جانب ذلك الصواب أم أصاب كبد الحقيقة فإن من الواضح الآن أن الفوضى الأبوية حول طبيعة قيم التربية ونظامها المتبع ، قد أصبحت شائعة وتلعب دورها فى التقليل من قيمة الأهداف الثقافية التى لها جنورها فى الدافع الى الانجاز (٢٢) .

ويربط بذلك عدم قدرة الأبوين على التنسيق بين رعاية الأبناء من ناحية متطلبات الحياة الاجتماعية من ناحية أخرى ، وفى هذا الصدد نجد التزاما لدى كثير من الآباء بتوفير فرص الاستقلال والتعبير الحر لأبنائهم . ومن ثم فهم يساعدونهم من خلال توفير الحياة الناعمة التى يسودها الثراء وهذا أدنى من انكار الذات . بالإضافة إلى ذلك فإننا نجد أنه قد أصبح على آباء العائلة النووية الصغيرة - حيث تعتبر الأم هى المتخصص الرئيسى فى رعاية الأبناء - أن ينفقوا وقتا كبيرا لرعاية الأبناء - خاصة إذا كانوا يسمحون لهم بقدر من الإباحة والحرية - وذلك لتأديتهم . فهم من ناحية يريدون لأبنائهم أن يطرقوا المجالات المختلفة من أجل التجربة ، والمحاولة والخطأ ، غير أن ذلك من شأنه أنه يتطلب متابعة دقيقة لهم ويقتضى دأمة حفاظا على أمانهم الفيزيقي . هذا إلى جانب أنهم قد يستغرقوا فى مناشط أبنائهم فى محاولة مساعدتهم على الفاعلية العقلية والمشارعية ، غير أنهم إذا رغبوا فى هذه المتابعة الدقيقة فإن عليهم أن يحدوا من نشاطهم . ومن شأن ذلك أن يكون فى حد ذاته مصدرا للتوتر بالنسبة للآباء الذين لديهم التزاما بالقيم الليبرالية ، وخاصة وهم الذين يؤكدون على الحرية والاستقلال والقدرة على الانجاز . ومن الطبيعى أن يشكل هذا الصراع بين متطلبات تربية الأبناء من ناحية ، والاحتياجات الشخصية للآباء من ناحية أخرى أحد المصادر الهامة لعدم اتساق سلوك الآباء ، وهو الأمر الذى يقلل من كفاءة الطابع المثالى للأسرة الحديثة المنتمية إلى الطبقة الوسطى (٢٣) . وأيضاً من قدرتها على التنشئة الاجتماعية السليمة .

- ويعتبر الاختلاف بين مناخ التربية الذى أتيح للآباء من ناحية والمناخ الذى ينشأ من خلاله الأبناء من ناحية أخرى أحد المصادر الأساسية للتوتر وذلك يعنى أن العالم الذى يصبح فى إطاره الأطفال بالفين سوف يختلف عن العالم الذى كان فيه الآباء أطفالاً من حيث مكوناته الثقافية . ويؤكد ذلك أن الآباء قد يدركون بقدر كبير من الوضوح أنهم لم يعودوا نماذج كافية يمكن أن يحتذىها أطفالهم ، وذلك لأن هذه النماذج قد إستتفنت فعلاً . واستناداً إلى ذلك فإن

نصائح الآباء سوف لا يعتقد فيها ، وإن سماع توجيهاتهم سوف يصبح نوعاً من البلبه ، ومن ثم ستضعف سلطة الآباء بسبب عدم ثقة الأبناء فيهم . ولا تعتبر حالة الانهيار الثقافي هذه نتيجة للبناء المتغير للعائلة النووية ، بقدر ما يعتبر نتاجاً للتغير والتطور التكنولوجي الذي حدث في المجتمعات الحديثة التي تعرضت لفاعليته .

- ويشكل تساهل الآباء نحو الأبناء خلال عملية التربية أحد العوامل الناتجة عن تغير البناء الأسري والمتصلة بصورة ما ببناء الحركات الشبابية المعاصرة . إذ يؤدي تساهل الآباء إلى عجز الأبناء عن العمل والانجاز . وفي هذا الصدد يعتبر الصراع بين التساهل من ناحية والتأكيد على ضرورة بذل الجهد والانجاز من ناحية أخرى أحد مصادر التوتر في بناء الأسرة الحديثة . فمثلاً نجد أن الآباء النمطيين في الأسرة النووية المنتمية إلى الطبقة المتوسطة يتوقعون أن يناضل أبنائهم لكي ينجزوا ويدركوا الحاجة إلى الاعتماد على الذات وبذل الجهد من أجل تحقيق الأهداف . غير أننا على الرغم من ذلك ، نجد أن هذه الأسرة لديها في الغالب دخولاً فائضاً ، ومن ثم فهي تحاول بها توفير نوع من الحياة المريحة بالنسبة لأبنائها . واستناداً إلى ذلك نجد أن كثيراً من آباء هذه الأسر يتساهلون مع أبنائهم ، وذلك لظهور حبهم ورعايتهم لهم ، بينما ذلك قد يكون محاولة لتهدئة الشعور بالذنب الذي يشعر به الآباء بسبب غيابهم عن المنزل عن طريق اغراق أبنائهم بالهدايا ، بينما يحاول نمط آخر من الآباء تبرير هذه التضحيات بتأكيدهم أنهم يقبلون انجاز أى شيء من شأنه أن يحرر أبنائهم من المعاناة . ومن الطبيعي أن يكون هذا التساهل الأبوي (له أداء وظيفي بالنسبة لقطاع سلع الإستهلاك في الاقتصاد) . إذ يعمل هذا التساهل على إضعاف شعور الأبناء بالحاجة إلى التنظيم الذاتي والتضحية والكبح ، بل إننا نجد أن كثيراً من الأبناء الذين يعيشون هذه الفترة العادية يشعرون بأنهم ورثة ثروة آبائهم المادية . ومن ثم نجد لديهم ميلاً دائماً إلى محاولة امتلاك نوع من الأمان الاقتصادي الدائم . ونتيجة لذلك لا نجد لديهم طاقة دافعية تدفعهم إلى الانجاز وبذل الجهد ، بل أن هذه المفاهيم تفقد دلالتها الأخلاقية بالنسبة لهم . ذلك يحدث عادة خاصة إذا أكد الآباء لأبنائهم - وهو الأمر الذي يحدث غالباً - أن باستطاعتهم أن يوفرُوا لهم الحياة السهلة والكرامة بالمستوى الذي لم تستطعه الأجيال السابقة (٢٤) .

(ب) ويشكل التغير الذي حدث فيما يتعلق بمكانة و دور الأم في بناء الأسرة الحديثة من

أهم الآثار التي نتجت عن التغيرات الهامة التي انتابت المجتمعات المتقدمة والنامية في ذات الوقت . حيث أدت هذه التغيرات إلى تخلق عنصرين متناقضين في بناء دور الأم . أما العنصر الأول فيتمثل في خروج المرأة إلى العمل ، من ثم تضائل مساحة طاقتها المبنولة لشئون الأسرة ورعاية أبنائها ، وعن ثم فقد اعتبرت الأمومة ذاتها مجرد أحد جوانب دور الأم بعد أن كانت دورها الأساسي والكل . بينما يتصل العنصر الثاني في أن الأم في الأسرة الحديثة أصبحت العنصر الرئيسي الذي يقع على عاتقه عملية التربية والتنشئة بالنسبة للأبناء ، حيث مساحة دور الأب وطاقته الموجه إلى الخارج أوسع كثيرا . وبالنظر إلى ذلك نجد أن دور الأم في بناء الأسرة الحديثة قد أصابته بعض التغيرات التي سوف تؤثر بدورها على شخصية الأبناء من خلال التنشئة التي تقوم بها الأم .

- من هذه التغيرات مثلا حالة الحيرة والاحساس بعدم الرضا الذي تشعر به كثير من الأمهات حينما يشعرون في أداء أنوارهن الجديدة المحددة لهن من قبل بناء الأسرة الحديثة وأيديولوجيته التنشئة الاجتماعية والثقافية وتتحور أسباب عدم الرضا هذه حول حقيقة أنه من المتوقع أن تصبح المرأة طيلة الوقت - الذي تكون فيه خارج العمل إذا كانت تعمل خارج المنزل - أما وزوجة ، وهو الدور أو الموقف الذي تشعر في إطاره المرأة أنها أصبحت معزولة عن العلاقات الاجتماعية لعالم البالغين . وأن هذه الوظائف التي تقوم بها لا معنى لها وذات طبيعة عبودية . بل أن المجتمع والآخرين يتوقعون منها أن توافق على أداء هذا الدور حتى ولو كان تعليمها قبل الزواج والأمومة يؤهلها لأداء أنوار أخرى . وذلك بغض النظر عن طموحاتها في الاستقلال الذاتي ، أو تحقيق الذات . وفي إطار ذلك نجد أنه من الصعب أن تحاول هذه المرأة تضيق نطاق طموحاتها واهتماماتها وتقتصرها في إطار عالم ابنها الصغير الذي له من العمر ثلاث سنوات ، والأكثر صعوبة أنها قد تشعر بالنزب لكونها غير راضية ، وعادية بصورة كاملة لابنها وزوجها من جراء ذلك (٢٥) .

وتتنوع الأساليب التي تتكيف بها المرأة مع مثل هذه المواقف ، هذا برغم أن معظم الدراسات التي أجريت في هذا الصدد قد أكدت أن معظم أنماط التكيف التي حدثت ذات أداء وظيفي معوق من الناحية الثقافية ، هذا إلى جانب أنها مدمرة للطفل من الناحية الفسيولوجية . فعلى سبيل المثال هناك الأم التي تبالغ في حماية طفلها (حيث يقال أن هذه المبالغة في حماية

الطفل ليست إلا غلالة لاختفاء عدايتها اللاشعورية نحو الطفل). هناك الأم التي تساعد على الغواية Seductive (وهي الأم التي تلتصق بابنها بصورة متطرفة كبديل لإحباطاتها الجنسية والشخصية العامة). وهناك الأم الماكرة التي تعمل لا شعوريا على تشويه سمعة زوجها أمام أبنائه كتعبير عن حقدها وحسدها لامتيازها وأعماله لها . والأم التي تحاول أن تعيش متحملة لكل الأعياء عن أبنائها (تحت أمل أنهم سوف يحققون الأهداف التي أعاقبتها الظروف عن تحقيقها) ، والأم العاملة (التي تعمل - حسب نصائح بعض خبراء تربية الأطفال - على تعميق مخاوف الطفل من العزلة والهجر) . وبطبيعة الحال فإننا ننظر إلى كل هذه السلوكيات التمويضية للأم باعتبارها مدمرة لقدرة الطفل على تجاوز تبعيته للأم ، التي تعمل بدورها على توسيع نطاق التبعية أو إجباره على التوحد معها (بدلا من التوحد مع الأب) ، ومن ثم تضعف قدرة الطفل الذكر على الموافقة على التحديدات الثقافية المتفق عليها فيما يتعلق بهوية الذكر . وقد تعمل كل هذه الأنماط السلوكية على إضعاف حافزية الانجاز لدى الطفل ، بل أنها قد تعمل على تدمير قدرته على الاعتماد على الذات (٢٦) .

وبرغم تشخيص كثير من المحللين النفسيين لسلوك الأم على هذا النحو بإعتباره سلوكا عصائيا Neurotic ، فإننا نجد أن المنظور السوسيولوجي يؤكد على حقيقة أن مثل هذا السلوك محتم اجتماعيا ، إلى جانب أنه متضمن بنائيا في دور الأم كما هو الآن ، وبخاصة إذا أخذنا في الاعتبار أسلوب التنشئة الاجتماعية للأمهات الصغيرات . وتعبير آخر فإن عدم الرضاء الذي يسود بين أمهات الطبقة الوسطى يعتبر من ناحية نتيجة حتمية لحقيقة أنهم مجبرون على أداء أدوار لا تتلائم وطموحاتهن وتصوراتهن عن ذاتهن ، وهي الطموحات والتصورات التي تعلمن أنها من حقهن ، ومن ناحية أخرى فإنه يمكن اعتبار هذا التناقض في أدوار المرأة نتيجة للزمنة التي تعانيها الثقافة العامة السائدة في المجتمع (٢٧) .

(ج) وإذا كانت الأم المنتمية إلى الطبقة الوسطى لها سلوكياتها ذات التأثير على الشباب الذي ينتمى إلى هذه الطبقة ، فإننا نجد أن دور الأب أيضا في هذا النمط من الأسرة تكتنفه بعض الصعوبات التي لها تأثيرها على سلوكيات الأبناء من الشباب . وذلك لأن الدور الأبوى له هو الآخر تناقضاته الداخلية . ويحدث ذلك بالنظر إلى العقلانية والقدرة على الإنجاز التي تعتبر من الخصائص الأساسية لنماذج البالغين المنتمين إلى هذه الطبقة والتي لها تأثيرها ، ذلك أن

الأب المنتمى إلى هذه الطبقة عادة ما نجده يسعى إلى النجاح أو هو ناجح فعلاً ، ونتيجة لذلك فإنه من المعتاد أن يكون لديه قدر من المسؤوليات والالتزامات خارج المنزل ، وعن ثم نجد أنه من الصعب أن يكون الأب الذى يحتل مكانة مرموقة فى الخارج متيسراً حضوره بالنسبة لأبنائه ، أولاً بسبب الحاج الضرورات والمسئوليات الخارجية ، وثانياً لأن هؤلاء الآباء يشعرون عادة أن حياة الأسرة ذات طبيعة مقننية إذا قورنت بالحياة خارج المنزل ، حيث السلطة والمسئولية التى لها درجة عالية من الإثارة .

وعلى نقيض ذلك نجد شريحة أخرى من آباء هذه الطبقة أو آباء الطبقة الدنيا يعانون عادة من مشاعر الأسى وعدم الرضا فيما يتعلق بعملهم ، إما لأنهم يحتلوا مراكز وظيفية لا تحقق طموحاتهم ، أو لأن عملهم لا يحقق نواتهم ، أو لأن هذا العمل موضع شك وإدانة أخلاقية . ذلك يعنى أن عملهم يعتبر مصدراً دائماً للمعاناة ، وهذه المعاناة تنتقل عادة إلى أبنائهم بصورة تلقائية . هذا إلى جانب أن هناك شريحة من الآباء الذين يعتبرون أنفسهم فاشلين ، وأنهم من الدرجة الثانية من حيث تقديرهم الوظيفى ، فى هذا الإطار تصبح العائلة بالنسبة لهم مجالاً لممارسة العدوانية والسلطة ، وتأكيد الأهمية الذاتية ، وهى السلوكيات التى لا يتاح لهم التعبير عنها فى أى مكان آخر .

وتعتبر هذه الحيرة الأبوية - مثل التناقضات الكامنة فى دور الأم - مشتقة أساساً من التناقضات الأساسية على مستوى الثقافة العامة . حيث تتمحور هذه التناقضات حول بعض المتطلبات الثقافية المتناقضة أيضاً ، إذ يطلب مثلاً من الرجال أن يكونوا موظفين ناجحين ، فى نفس الوقت آباء جيدين . وفى هذا الإطار ينقسم عالم الإنسان إلى عالمين ، عالم يتطلب الدفء والعواطف الشخصية ، بينما يستلزم الآخر القدرة على الانجاز ، خاصة أن القيمة الثقافية للبالغ الذكر من الطبقة الوسطى (ويماثل قدرته على الافتخار الذاتى ، تعتمد إلى حد كبير على نجاحه المهنى ، وهو النجاح الذى لا حدود له من ناحية ، ولا يستطيعه كثير من الرجال من ناحية أخرى) . فإذا وافق الإنسان البالغ على هذا المعيار ، فإنه فى حالة عدم الكفاءة سوف يوصل مشاعره واحباطاته هذه إلى أبنائه ، أما إذا رفض هذا المعيار الثقافى كأساس للنجاح ، فإنه سوف ينقل قدراً من الشك فى الإطار الثقافى العام لأبنائه كذلك (٢٨) . ونتيجة لذلك فإننا نجد

أن الطفل المنتمى لهذه الأنماط من الأسرة يعاني عادة من قدر كبير من الفوضى ، حيث نجد أنه كلما استوعب الأب هذه التناقضات كلما فقد تأثيره كنموذج ينبغي أن يحتذى . ولما كانت العائلة النووية - خاصة الحضرية - صغيرة ومعزلة ، فإننا نجد أنه لا يكون أمام الابن الذكر سوى نماذج قليلة تلعب دورها كنماذج لها تأثيرها الفعال بالنسبة له .

(ج) وتعلق القضية الرابعة بنتائج هذه التغيرات أو التوترات على الشباب . وبإيجاز نستطيع القول بأنه من المحتمل أن يؤدي هذا التراجع الأسرى إلى تأسيس قدر واضح من الفوضى المتعلقة بالأهداف والقيم الطموحات الخاصة بالشباب الذي يتعرض لهذه التأثيرات . ويتحدد أكثر ، فإننا نستطيع القول بأنه من المحتمل أن تعمل العائلة الحديثة على غرس مجموعة من الاستعدادات والميول الشخصية في أبنائها . وهي الخصائص والامكانيات التي تجعل من المحتمل أن يصبح هؤلاء الشباب في المستقبل قلقين وشاكين ومغتربين عن بعض الجوانب الأساسية للثقافة السائدة . وبالتالي لديهم استعداد للمشاركة في أية جهود ترمى إلى تغيير الأوضاع الثقافية والاجتماعية المحيطة .

والى جانب أن الأسرة قد تصبح إطاراً يتولى تنشئة الشباب القلق والمقرب ، فإن الأسرة ذاتها قد تصبح في حد ذاتها إطاراً مشكلاً لأبنائها من الشباب . وذلك أما بسبب مشكلات عدم التكيف بين العناصر الأساسية المكونة للأسرة ، أو بسبب عجزها عن اشباع الحاجات الأساسية لأبنائها من الشباب . وربما عجزها عن إدراك هذه الحاجات أصلاً . يؤكد هذا الوضع المشكلة إحدى الدراسات التي أجريت عن الشباب العربي حيث تذهب نتائجها إلى معاناة الشباب من مشكلات أسرية . فقد أكلت عينة ممثلة من الشباب العربي (الذين أجريت عليه الدراسة) بنسبة ٤١٪ بأنهم يعانون من مشكلات أسرية ، الأمر الذي يعنى أنه في المرحلة الانتقالية التي يعيشها مجتمعنا العربي ، تصبح الأسرة إحدى المجالات التي يواجه الشباب على ساحتها كثيراً من المشكلات (٢٩) .

تشير الدراسة السابقة إذاً إلى معاناة الشباب العربي من وضع مشكل فيما يتعلق بالسياق الأسرى ، وهو السياق الذي يعوق على هذا النحو اشباع الحاجات الأساسية للشباب

فى مجال الأسرة . هذا إلى جانب إظهار عجز الأسرة عن تأسيس البناء السيكولوجى والاجتماعى للشخصية الشابة .

وبالإضافة إلى ذلك فإننا نجد أن شباب هذه الأنماط الأسرية يعانى عادة من القلق وعدم الوضوح فيما يتعلق بالتحديدات الثقافية الشائعة للنجاح . وقد تنتج هذه المشاعر عن نماذج الحيرة الأبوية التى عرضنا لها ، أو نتيجة للبعد السيكولوجى بين عمل الأب وبوره من ناحية وبين أدواره بالنسبة لأبنائه من ناحية أخرى ، أو نتيجة للفوضى القيمة التى يعانى منها الآباء والتى أشرنا لها ، أو بسبب نمط السيطرة الذى تمارسه الأم . وحتى بالنسبة للشباب الذين لديهم نواحي الانجاز ، والذى قد يجسدوا هذه النواحي فى الممارسة الواقعية ، فإننا قد نجد لديهم بعض الشكوك فيما يتعلق بالنجاح المادى والنضال من أجل المكانة العالية أو البحث عن الوظيفة المرموقة . وفى إطار هذا التناقض القائم بين الاستعداد للانجاز والقدرة عليه وبين الشك فى النجاح المادى ، تظهر مساحة عريضة من عدم الوضوح والتحدد فيما يتعلق بالعمل الذى ينبغى القيام به ، والذى يسميه أريك أريكسون (غموض أو فوضى النور) . هذا إلى جانب نمو حالة من الشوق الغامض من أجل الشهرة والحصول على الاعتراف الاجتماعى ، إلى جانب البحث الذى لا يتوقف عن مهن أو أساليب بديلة للحياة (٣٠) .

- إلى جانب ذلك تنمو لدى الشباب مشاعر القلق الناتج عن عدم القدرة على ضبط النفس . وتنتج هذه الظاهرة عن بعض ملامح الأسرة ذات الأبوين المتساهلين أو المتسامحين . ويتصل أيضا بمشاعر عدم الرضاء المتعلقة بالتحديدات الثقافية والاجتماعية الشائعة والخاصة بالانجاز والسلوك المعنى . وقد تتجلى هذه المشاعر لدى الشباب فى مظاهر عدم الرضاء بالزى المدرسى ، أو عدم الموافقة على التعليم الذى يتطلب الاستظهار ، أو الميل إلى الشعور بالقلق أو الانزعاج حينما يكون التركيز مطلوباً ، هذا إلى جانب تجنب الموضوعات المدرسية التى تتطلب النظام والانتباه للتفاصيل ، والمقاومة العامة للمهام التى يبدو أنه لا عائد شخصى وراءها ، أو أنها لا تتصل بالأهداف التى تسعى الذات إلى تحقيقها . وتصاحب هذه المشاعر عادة رغبة عميقة فى الاستمتاع العالى والمباشر والمتحرر وكذلك الخبرات المباشرة التى تؤدى معاشتها عادة إلى تأسيس شعور عميق بالنزب .

- ظهور مشاعر القلق والخوف لدى بعض شرائح الشباب من السلطة ذات الطبيعة القهرية أو التمسقية . وتتجلى هذه المشاعر عادة بسبب التوقعات التي تطورت من خلال الأسرة تجاه بناءات السلطة التي تتميز بالترعة إلى التسلسلية ، وهى التوقعات الناتجة عن الدعم الأبوى للمشاركة والتأكيد عليها . إضافة التأكيد عن الاستقلال والاعتماد على الذات ، وأيضا لرفض الآباء استخدام القهر أو العقاب الفيزيقي . ويمكن لنا أن نتوقع أن يكون الأبناء الذين تتم تنشئتهم حسب هذا الأسلوب ميالين إلى توقع أن تكون السلطة خارج الأسرة سريعة الاستجابة ، ديمقراطية ، متسامحة ولا تؤمن بالعقاب . ونتيجة لهذه الاستعدادات والتوقعات المتعلقة بالسلطة نجد لدى شباب هذه الأسر ميلا غير عادياً للثقة فى المدرسين والبالغين الآخرين ، ومن ثم نجد أنهم قد يصابوا بالانزعاج والغضب ، وقد يتمردوا بصورة متطرفة وصاخبة ، حينما لا يشبع أى من ممثلى السلطة التوقعات المتعلقة بالديمقراطية أو النزوع إلى المساواة . هذا إلى جانب توقعنا أن يكون لدى هؤلاء الأبناء قدرة على مقاومة السلطة والعمل على تغييرها بصورة أكثر فاعلية حينما تبدو تمسقية . بل انهم قد يصبحوا بصورة عامة أكثر شكا فى ادعائها وأكثر ميلا لاختبار حدود سماحتها بصورة منتظمة (٣١) .

- يعاني هؤلاء الشباب أيضا - نتيجة لأنماط التربية الأسرية هذه - من القلق والانزعاج فيما يتعلق بالتحديدات الثقافية الشائعة لمفهوم الجنس ودوره . إذ يميل أبناء الآباء غير المستقرين عادة إلى التوحد مع أمهاتهم - ذلك فى مقابل أن الآباء أنفسهم يوافقون عادة على تصرفاتهم ولا يعاقبون عليها - ومن ثم نجد أنهم يجدون الذكورة بأساليب غير تقليدية تماما . هذا إلى جانب أنه من المحتمل أن يكونوا أقل ميلا إلى التسلسل ، أو أقل عدوانية وخشونة من الناحية الفيزيكية ، وأكثر تعبيراً من الناحية العاطفية . وهناك توقع أن يكون الاناث اللانى تمت تنشئتهن فى هذا الاطار أقل خضوعاً وأكثر تأكيداً لنواتهن ، وأكثر استقلالا . فإذا استمر الآباء فى توقع انجاز الدور الشائع للجنس منهم ، وكلما كان هذا الانجاز متوقعا من قبل الرقابة فى المدرسة ، فإن لنا أن نتوقع درجة عالية من فوضى المشاعر والقلق الذى ينتج عن ذلك (٣٢) .

وفى هذا الإطار فإن بإمكاننا الاستطراء فى سرد الآثار والتوقعات والمشاعر الناتجة

عن أنماط معينة من البناءات الأسرية وممارساتها المحددة لتربية الأطفال ، حسبما أشرنا إلى ذلك . بيد أنه ينبغي أن يظل واضحاً التأكيد الذى يذهب إلى أن تغيرات معينة وأساسية تقع فى البناء الاجتماعى والاقتصادى يكون لها تأثيرها المباشر على بناء العائلة ، وبخاصة العائلة التى تنتمى إلى الطبقة الوسطى ، ومن شأن هذه التأثيرات أن يكون لها وطأتها على قيم وممارسات الآباء ، بحيث ينتج عن ذلك نتائج متناقضة للغاية . فمن ناحية قد تبدو العائلة الحديثة باعتبارها ملائمة أساساً كوسيلة لتنشئة نماذج صحيحة من البشر القادرين على الحياة فى المجتمع التكنولوجى ، ومن ناحية أخرى فإن هناك مجموعة من الميول الكائنة فى السياق الموقفى لهذه العائلة ، وهى الميول التى تعمل على توليد قدر هائل من الشعور بالإحباط وعدم الرضاء نحو النظم والأدوار والقيم الثابتة . وعلى هذا النحو نجد أن الأسرة الصغيرة المنتمية إلى الطبقة المتوسطة الحضرية هى التى تعكس عادة أزمة الثقافة السائدة . وفى نفس الوقت فهى التى تسهم فى تأسيس هذه الأزمة أو تعقيدها ، عن طريق تأسيس مجموعة من الطموحات والتوقعات والدوافع التى لا تتوافق مع المعايير القائمة ، أو الأنماط الثقافية التى تصاغ نظامياً فى الجيل التالى . فهى تؤسس الاطارات العقلية والسيكولوجية لهويات جديدة فى مجتمع لا يقدم نماذج أو أنوار أو أساليب حياة يمكن أن تتبلور حولها هذه الهويات الجديدة (٢٣) .

وبالإضافة إلى ما تعانيه الأسرة فى المجتمعات النامية من ذات المخاطر التى تعانيها الأسرة فى المجتمعات المتقدمة ، وهى المخاطر التى لها تأثيرها على الشريحة الشبابية ، فإننا نجد أنها إلى جانب ذلك تعاني من عدة مشكلات أساسية . من هذه المشكلات مشكلة عدم الاتساق البنائى ، فالأسرة الريفية أو البدوية التى تتخذ عادة نموذج العائلة الممتدة ، نجدها تعاني من مشكلة الآباء التقليديين والأبناء المتعلمين . حيث يتواجد هذين العنصرين المتناقضين داخل بناء العائلة خاصة بعد موجات الاندفاع إلى تعليم الأبناء فى كثير من المجتمعات النامية ومنها مجتمعات العالم العربى على سبيل المثال . وإذا كان الوضع التقليدى يجعل من الآباء نموذجاً يحتذى الأبناء فإن الوضع الجديد يدرك فى اطاره الأبناء أن هذه النماذج التقليدية أصبحت مهجورة وغير صالحة للاقتداء ، وهى القناة التى يرفضها الآباء . ومن ثم فنحن لا

نستطيع القول بأن هذه الأسرة تعاني الصراع الجيلي ، لأن الصراع سوف ينتهي بفرض أحد الأطراف لرؤيته على الآخر ، بل أننا في مثل هذا الوضع نواجه بوضع من التناقض البنائي بين عناصر متناقضة حيث احتمالات التكيف منعدمة بينها .

وتتمثل المشكلة البنائية الثانية في عجز الأسرة داخل المجتمعات النامية عن أن تشمل أطارا يستطيع احتواء أبنائها لعجزها عن اشباع الحاجات الأساسية للأفراد . فلم تعد الأسرة الآن في معظم عالمنا العربي هي القادرة على اشباع حاجة الأبناء إلى المسكن ، والزواج والمستوى المعيشي اللائق . ومن ثم فإذا كان الشباب في معظم المجتمعات النامية يعانون من احساس عدم الانتماء ، فإن المرجع الرئيسى لهذا الاحساس يتمثل في عدم اشباع حاجاته الأساسية ، وكلما كان السياق المباشر أكثر إقترابا بالشباب ، وكلما كان أكثر عجزا عن اشباع حاجاتهم الأساسية ، كلما كان احساس عدم الانتماء إليه أكثر عمقا ، وهى قضايا تستحق كل تأمل وتفكير .

رابعا - النظام التعليمى كإطار لبعث الحركة الشبابية :

لا شك أن النظام التعليمى قد لعب دورا محوريا في بناء الحركة الشبابية المعاصرة التى هزت استقرار عالمنا المعاصر ، وترجع أهمية النظام التعليمى بالنظر إلى كونه النظام الذى أصبح يترك طابعه على الشباب - خاصة فى المجتمعات المتقدمة - لأنه هو الذى يتولى تأهيلهم للحياة العامة مهنيا واجتماعيا وثقافياً . ومن ثم فمن المنطقى حتى تتجح عملية التأهيل هذه ان تسود هذا النظام درجة عالية من الحرية ، وهى الحرية التى تتيح امكانية التفاعل والتعبير الحر خاصة فيما يتعلق بنظام التعليم الجامعى . بالإضافة إلى ذلك فإن هذا النظام هو الذى يتولى تأسيس الوعى الشبابى فى مختلف جوانبه ، كالوعى بوجود الشريحة الشبابية فى حد ذاتها كشريحة تختلف عن الشرائح الأخرى فى المجتمع . ومن الطبيعى أن تكون لهذه الشريحة سلبياتها كما أن لها ايجابياتها أيضا . ويعنى امتلاك الوعى ادراك طبيعة الواقع المحيط ، ومن ثم التدخل أحيانا لاعادة توجيه مساره فى اتجاهات محددة . وقد يقال أن النظام التعليمى تقتصر فاعليته على قلة هي التى اتيح لها حظ الحصول على فرصته ، بيد أن الرد على ذلك

يؤكد أنه إذا كان النظام التعليمي لا يتولى مباشرة صياغة الشريعة الشبابية ، فإنه على الأقل يكون قادرا على توفير القيادات الشبابية الواعية القادرة على قيادة شريحة الشباب . هذا إلى جانب أننا نجد أن النظام التعليمي يعتبر في المجتمعات الحديثة المدخل الرئيسى للتدريب على المشاركة الاجتماعية والسياسية والثقافية . وأيضا للتأهيل من أجل الحصول على فرص العمل المشاركة الاقتصادية فى بناء النظام القائم ، وبالتالي المشاركة الاجتماعية المترتبة على ذلك . وهو الأمر الذى يؤكد على المكانة المحورية لهذا النظام داخل بناء المجتمع .

ويكشف البحث فى تاريخ النظام التعليمي وعلاقته بالبناء الاجتماعى أن عملية التعليم فى المجتمعات القديمة كانت تنقسم عادة إلى مجموعة من العمليات الفرعية المنفصلة وهو الأمر الذى يستحق أن نشير إليه فى هذا الإطار . فقد كانت هناك النظم التعليمية المركزية والأساسية التى اتجهت فاعليتها بالأساس نحو تدريب أو تعليم الصفوة وأبناء الطبقة العليا ، وأيضا فى المساعدة على تطوير التراث الثقافى للمجتمع بتجلياته المتنوعة . وقد اتجهت النظم التعليمية المحلية التى كانت وأهمية الارتباط بالنظم المركزية أساساً نحو الحفاظ على استيعاب مختلف الشرائح الاجتماعية للرموز الأساسية للمجتمع وتأكيد تمسكهم بها ، ورغم ذلك فإن هذا التماثل لا يسمح للنظم التعليمية المحلية بالمشاركة بدرجة أكبر فى المناشط الثقافية والسياسية الخاصة بالمجتمع ككل . وبين النمطين التعليميين توجد عديد من النظم التعليمية التى تساعد ، إما باعتبارها قنوات للحراك فى المجالات السياسية للمجتمع أو لكونها تقوم بنوع من التأهيل المهني المحدود (٢٤) .

وعلى أى حال فقد عملت النظم التعليمية فى هذه المجتمعات على الحفاظ على استمرار ما هو قائم بدون أى تغيير . وفى هذا الإطار لا يلعب النظام التعليمي دوره هنا باعتباره قناة للحراك الاجتماعى والمهنى الشامل ، أو باعتباره وسيلة لتزويد الشرائح المختلفة بالقدرة على المشاركة الفعالة والشاملة فى النظام السياسى والثقافى . ويتحدد نمط التعليم الذى يمكن توفيره بالنسبة للطبقات المختلفة إلى حد كبير - وإن لم يكن بصورة نهائية - بواسطة مكانتها

الاجتماعية الاقتصادية . ومع ذلك فقد بدأ هذا الموقف يتغير بوقوع التحديث ، وبخاصة فى أعقاب الثورة الفرنسية من ناحية والثورة الصناعية من ناحية أخرى ، حيث بدأ التعليم يتناول المشكلات المتعلقة بالمجتمعات القومية الجديدة ، ورموزها المشتركة . هذا إلى جانب أن التعليم قد أصبح أكثر انتشارا بالنسبة لمختلف الشرائح . وفى نفس الوقت ، فقد بدأ التعليم يؤدي دوره بصورة متزايدة كقناة للانتقاء المهني ، وفضلا عن ذلك يعيل نسق التعليم إلى أن يصبح أكثر مركزية وتكاملا من الناحية البنائية ، ومن ثم يؤكد على تغلفه فى مختلف شرائح المجتمع (٣٥) .

ذلك يعنى أن النظام التعليمي فى المجتمع الحديث أصبح يتميز بعدة خصائص أساسية أولها انتشاره ، حتى انه يشمل كل أفراد المجتمع ممن هم فى سن التعليم ، بحيث اقترب من المستوى الذى أصبح فيه حقا من حقوق المواطنة . وثانيا أنه بدأ يلعب دورا عمليا على مستوى الحياة الفردية منذ اعتباره وسيلة للحراك الاجتماعى من ناحية ، وأساسا للتأهيل المهني لتوفير احتياجات المجتمع من ناحية أخرى . ذلك يدفع إلى القول بأن النظام التعليمي أصبح يمثل مكانة محورية فى بناء المجتمعات المعاصرة لطبيعة الدور الذى بدأ يؤديه ، فإذا حاولنا تحديد الوظائف التى يؤديها النظام التعليمي بالنسبة للحركات الشبابية والطلابية ، فإننا سوف نجد أنه يقوم بالوظائف الأساسية التالية :

(أ) فمن ناحية نجد أن النظام التعليمي قد ساعد على خلق المجتمع الشبابي من خلال تركيزهم وعزلهم عن الفئات الاجتماعية الأخرى ، وفى هذا الصدد نستطيع القول بأن التوسع السريع فى التسهيلات التعليمية تشكل المحدد الأساسى الذى ساعد على تركيز الشباب وعزلهم فى ظل نظام محدد عن بقية أعضاء المجتمع . إذ يعتبر وجود النظم التعليمية المتقدمة هو السبب الرئيسى لوجود الشباب كمرحلة من مراحل الحياة ، وأيضا كشرية عمرية لها ملامح اجتماعية محددة . وإذا كان التاريخ قد شهد - حسبما أشرنا - أن النظام التعليمي كان وقفا على عدد محدود من شباب الصفوة ، فإنه خلال العقود القليلة السابقة أصبحت المدرسة متاحة

لجماهير واسعة من الشباب . بل اننا نجد أن عملية ادخال الشباب فيما بعد مرحلة المراهقة داخل النظام التعليمي قد تزايدت في الحقبة الأخيرة ، إذ تزايدت المدارس والكلية الجامعية حتى أصبحت تؤدي خدماتها في كل نطاق (*) (٣٦) .

ذلك يعنى أن ظهور التعليم العالى وتوفره بشكل جماهيرى يعتبر من أهم التغيرات داخل نظامنا العالمى المعاصر . وبغض النظر عن أى شىء آخر ، فقد ساعد هذا المستوى التعليمى على خلق المجتمع الشبابى عن طريق تجميع واسع المدى لكل من هم بين سننى ١٧ - ٢١ سنة ، وعزلهم عن الجامعات الأخرى ، بل والبقاء عليهم بعيدا عن المشاركة فى سوق العمل ؛ بالإضافة إلى ذلك فقد أدى النظام التعليمى إلى تخليق مجموعة من الآثار الأساسية التى يمكن حصرها ، وذلك بالنظر إلى مجموعة الوظائف الاجتماعية التى يؤديها فى بناء المجتمعات المعاصرة ، وهى الوظائف التى نتعرض فيما يلى لبعض جوانبها .

سـ فقد تطلب نمو البيروقراطية العامة والمؤسسية توفر اعداد متزايدة من موظفى الإدارة من المستوى العالى والمتوسط ، بالإضافة إلى عدد هائل من الأشخاص ذوى المهارات الفنية والمهنية المتقدمة ، لأغراض البحث والتطوير والتخطيط والتأزر بين مختلف القطاعات والخدمات الاجتماعية وما إلى ذلك .

— أدى الالتزام بالتنمية التكنولوجية المستمرة إلى الحاجة إلى أعداد هائلة من المهندسين والعلماء والفنيين الآخرين لكى ينجزوا عمليات البحث والتطوير الضرورى لدفع التغير التكنولوجى ودعمه . وفى الفترة التالية للحرب ، تركز هذا التغير بصورة متزايدة فى القطاع العسكرى ،

(*) مما يذكر انه قد حدثت تطورات هامة فى التعليم الجامعى فى مصر والعالم العربى وهى التطورات التى كان من نتائجها انشاء عدد كبير من الكليات والجامعات حتى أصبح لكل محافظة - كما فى مصر مثلا - جامعتها تقريبا . غير أن ما يعيب هذا الانتشار أن هذه الجامعات لم تختلف حسب اختلاف بيئاتها الايكولوجية والاجتماعية ، وإنما بقيت عند كونها نسخاً مشوهة من النموذج الأم . هذا إلى جانب نقص الفادح فى هيئات تدريسيها ، مما يجعلها كيانات هزيلة تضر بالتعليم الجامعى أكثر مما تساعد على نشره وتطويره .

غير أنه امتد بالطبع إلى مجالات أخرى بنفس القدر . وعلى سبيل المثال نجد أنه قد لوحظ في السنوات الأخيرة نمو سريع في كل الخدمات المرتبطة بالرعاية الطبية والصحية ، وارتفاعاً ملازماً له في الطلب على الأشخاص الفنيين المهنيين والمتخصصين في أداء الخدمات ، وهو الجهد الذي ينبغي على النظام التعليمي أدائه لتوفير هؤلاء المتخصصين بأعدادهم المطلوبة .

أدى نمو المؤسسة التعليمية ذاتها إلى الحاجة إلى أشخاص جدد على كل المستويات . وفي الحقيقة أصبحت صناعة التعليم واحدة بين أكبر القطاعات الاقتصادية اتساعاً ، وذلك بسبب التغير التكنولوجي - وأيضاً لاعتبار المستوى التعليمي الذي يستطيع الفرد تحصيله هو المعيار الوحيد للتقدم على المستوى الشخصي . ومن ثم أصبحت الحاجة الأساسية إلى الأفراد المؤهلين أحد الدوافع الرئيسية للتوسع في هذه الصناعة . وعلى هذا النحو تطورت المدارس من حيث الحجم والكيف ، لكي تربى بشراً أكثر قدرة على شغل الوظائف التي خلقها النظام التعليمي المتنامي .

- بالإضافة إلى ذلك فقد أدى تزايد مساحة وقت الفراغ ، وتزايد مستويات الدخل غير المرتبطة به إلى خلق أنواع جديدة من الترفيه في مجال الخدمات والتسلية ، ومن ثم فإن العمال الذين ينجزون هذه الخدمات يحتاجون إلى مستوى عال من التعليم والتأهيل لأدائها .

انتقلت مهمة التدريب لأداء الأعمال والوظائف بصورة ملحوظة من الصناعة ذاتها إلى النظام التعليمي . حيث نجد أن كافة أشكال التدريب المهني التي كانت من مهام المؤسسات المختلفة ، قد أصبحت تؤديها المدارس العليا والكليات التي لها ميزانيات مرسودة لهذا الغرض .

(ب) أنه إلى جانب الأداء الوظيفي الذي يؤديه النظام التعليمي على مستوى بناء المجتمع ككل ، فإن له أدائه الوظيفي بالنسبة للنظام الاقتصادي في المجتمع . إذ يتمثل القصد من التوسع في الاستثمار في التعليم العالي ونشره ليحتوي بداخله على معظم البشر من الشباب

فى توفير الاحتياجات الأساسية للنظام الاقتصادى الذى تنامى كثيرا خلال العقود الخمسة الأخيرة . حيث أصبحت الحاجة ماسة إلى تأهيل وتدريب قوة العمل بالمستوى الذى يؤهلها للاستجابة لاحتياجات التكنولوجيا المتقدمة والتنظيمات البيروقراطية المتوسعة . ولم تعد مهمة النظام التعليمى تأهيل الطبقة الحاكمة فى المستقبل ولكنه أصبح الآن يركز على توفير جماهير البشر القادرين على أداء العمل المتطور الخاص بالتطور التكنولوجى والإدارة الاجتماعية .

ومن وجهة نظر صانعى السياسات الاجتماعية الذين يتولون تخطيط نظام التعليم العالمى ودعومه ، فإن الهدف ليس ببساطة تدريب مجموعة من المتعلمين تعليما عالياً ، ولكن تأسيس ميكانيزم للاندقاء الفعال بالنسبة للمستويات المهنية العليا . وعلى هذا النحو ، فإنه كان على النظام التعليمى أن يصبح هو السبيل الأساسى من أجل الحراك إلى أعلى ، وهو الطريق الذى ييسر لملايين البشر الحصول على دخول مريحة ومكانة عالية نسبيا حتى ولو كانت عائلاتهم لا تمتلك ثروات حقيقية .

ومن الواضح أن التعليم أصبح هو الطريق المتاح بالنسبة لمعظم الشباب الذين ترجع أصولهم للطبقة العاملة ، والذين يعيشون فى مستوى منخفض من الدخل ، وقد كان من الممكن أن يصبحوا خارج نظام التعليم الجامعى الحديث . ومما لا شك فيه أنه يمكن القضاء على التفاوتات الاجتماعية من خلال النظام البقيق للاندقاء والاختيار ، وهو النظام الذى يستند إلى أساس مكافأة الفرد على أساس من مؤهلاته الشخصية . وعلى هذا النحو فإننا نجد أن من الوظائف الرئيسية للنظام التعليمى - خاصة فى المجتمعات الرأسمالية - أنه يعمل على خلق وهم أن المجتمع يعمل على زيادة المساواة فى الفرص بالنسبة للشباب بغض النظر عن أصولهم الاجتماعية (٣٧) .

(ج) أنه بغض النظر عن الوظائف الظاهرة التى يؤدها النظام التعليمى ، فإن هناك بعض الوظائف الكامنة غير المقصودة ، وهى التى تتمثل فى تطوير الوعى النقدي لدى أعضاء المجتمع الشبابى . وهى الوظيفة التى ساعدت على خلق حالة من عدم الاستقرار الاجتماعى .

ويتضح ذلك من انه برغم ادعاء اصحاب النزعة الإنسانية أن التعليم الليبرالي يتجه نحو الإنهيار ، فإننا نجد أن نسبة كبيرة من الطلبة الشباب لا يمكن تنشئتهم بدون التعرض لقدر كاف من التراث الثقافي - وبخاصة للأفكار والعواطف التي تحتل مكانة محورية بالنسبة للحضارة المعاصرة - وأيضا لمجموعة الأفكار والوظائف التي تطرح البدائل الاجتماعية والثقافية لما هو قائم ، أو انها تعمل على تزويدهم بالآليات اللازمة لانجاز التحليل النقدي للنظام الاجتماعي . وفي الحقيقة فإنه من الصعب أن تؤدي الجامعات ووظائفها الظاهرة المتعلقة بتدريب المديرين والعلماء والمثقفين بدون تدريبهم على النقد العقلاني للأوضاع الراهنة . وليس من المدهش أن بعض الشباب يعتقدون بجديّة في هذه الأفكار ، ويستخدمونها في فهم وتفسير تفاعلات العالم المحيط بهم . وعلى سبيل المثال نجد أن بعض الشباب يتسائل بشأن عدم المساواة العنصرية ، النزعة المادية ، الوسائل السلطوية للضبط الاجتماعي ، استخدام العلم لأهداف التدمير ، اللغو السياسي ، الدعاية المتحيزة ، والدين الذي يستخدمه النظام الاجتماعي ، وعديد من الخصائص الأخرى للحياة المعاصرة . بحيث تشكل هذه القضايا دافعا يقود إلى التحريض والنقد مزودين بالكتب التي يقرأونها ، والدروس والمحاضرات التي تلقى عليهم . ذلك يعني أن التعليم والجامعة يؤهلان الفرد عادة بالقدرة على نقد النظام الاجتماعي المحيط . وفضلا عن ذلك ، فإننا نجد أن هناك شريحة لها وزنها من شباب الطلبة أصبحت تشكل جماعات من المثقفين ذوي الفعالية ، وهي الجماعات التي اختارت أن تبذل حياتها في نقد وتفسير الثقافة وتجديدها (٢٨) .

ومن النتائج الهامة لتعليم الشباب تزويدهم بالقدرة على التحليل النقدي ، حيث يتجه الطلبة إلى نقد تجربة الجامعة ، وليس نقد النظام السياسي فقط باعتبار طبيعتها الأساسية هذه . فطالما أن سلطات الجامعة تؤدي دورها استنادا إلى افتراض أن الطلبة ليسوا كبارا بالفين ، ومن ثم ليست لهم حقوق البالغين فيما يتعلق بحق التعبير السياسي أو التصرف في الشؤون الخاصة ، باعتبار أن ذلك يشكل جانبا هاما في التنظيم الجامعي ، فليس من المدهش إذا في ظل هذه الظروف أن تصبح القيود التقليدية التي تفرضها الجامعة على الحياة

الاجتماعية للشباب واشرافها الدقيق على سكناتهم ، وميلها لمراقبة صحائف الحائط الجامعية ، وكذلك اجتماعاتهم وخطبهم وتنظيماتهم غير القانونية ، موضع اهتمام جماعى من قبل الطلبة .

وفى هذا الإطار فإن ممارسة الجامعة لهذا النمط من الرقابة الأبوية يعتبر رمزاً سانجاً نسبياً لتناقض أكثر خطورة فى خيرة الجامعة ذاتها . حيث يعيش الشباب موقفاً محيراً فهم يدركون كونهم بالفين وأطفالاً فى ذات الوقت . ومطلوب منهم أن يكونوا مستقلين وتابعين فى ذات الوقت أيضاً ، متحررين من الرعاية الأبوية ، ومستقلين ومتكيفين كذلك . بحيث ينعكس ذلك فى مجموعة المعايير : الممارسات المستقرة والمسلم بها من قبل الجامعة والتعليم العالى (٣٩) .

(د) بالإضافة إلى ذلك نستطيع القول بأن الجامعة كنظام فرعى من النظام العام هى التى خلقت المجتمع الشبابى ذاته . فبالى جانب أنها جمعت هذا العدد الهائل من البشر فى مكان واحد نجد أنها من ناحية أخرى قد وفرت قرأً من الحرية غير المتيسرة فى أى مكان آخر بالمجتمع ، فالوقت حر ولا رقابة عليه . وفى هذا الاطار نجد أن شباب الجامعة يكونوا عادة أحراراً من رقابة واشراف الآباء ، ومحررين فى ذات الوقت من وقت العمل ، فالشباب يملك وقته وهو لا يحتاج إلى أن يعطى تقريراً عنه لأبويه أو لصاحب العمل .

إلى جانب ذلك فإنه من المتوقع أن يستخدم شباب الجامعة بعض وقته لتجريب أفكاره وأسلوب حياته والتعبير عن ذاته . إذ ينظر الشباب إلى سنوات الجامعة بآء تبارها فرصة مشروعة لتطوير ابداعيته وفرديته . فمن المشروع له أن يسهر الليل بكامله فى مناقشات فلسفية مع زملائه . بإمكانه أن يجرب الجنس ويؤسس علاقات صحيحة مع أعضاء من الجنس الآخر . أن يكون مفتوحاً فى مواجهة الأفكار والممارسات غير التقليدية ، وذلك بدلا من تنظيم الوقت حسب وقت محدد بهدف الإنتاج . وعلى هذا النحو ، أصبح من الواضح أن أحد الأسباب الرئيسية لامكانية تعبئة الشباب الجامعى فى كل أنحاء العالم من أجل الفعل السياسى يتمثل فى أن لديهم الوقت الكافى والطاقة الفائضة أكثر من أعضاء المجتمع الآخرين . وفضلا عن ذلك ، فإنه مسموح للشباب ومتوقع منهم أن يتفاعلوا مع العناصر الجديدة فى بناء الثقافة .

إلى جانب ذلك نجد أن مكانة الطالب وبوره من العناصر التى يسودها التناقض داخل

مجتمع الجامعة ، فمن ناحية نجد أن الطالب يتمتع بقدر من الحرية الناتجة عن تحرره من الرقابة الأبوية ومن رقابة العمل ، غير أنه في ذات الوقت عليه أن يكون منضبطاً في حضور المحاضرات التي تتولى توسيع نظره ومداركه للحياة . بحيث نجد أن الشباب متكيف في جانب ورافض في جانب آخر . غير أن هذا التوازن بين التكيف والتمرد داخل الجامعة قد ينهار إذا واجه المجتمع أو على الأقل مجتمع الجامعة حالة من الانهيار الثقافي أو المعاناة الناتجة عن أزمة الهوية . وحينئذ قد يبدأ الطلبة في مناقشة المناهج طالما أنهم مطالبون بالتنظيم الذاتي ، وذلك لأن هذه المناهج تفترض حيوية الثقافة التي أصبحت مهجورة من وجهة نظرهم . ويبدأ الشباب في الشعور بأنهم يدرّبون من أجل مهنة لا وجود لها ، وإن وجدت فهي غير ملائمة لظروفهم . ونتيجة لذلك فهم يرغبون في استمرار حياة التلمذة بلا نهاية ، ويتساطون لماذا لا تمارس الحياة من أجل تطوير الذات وتنميتها ؟ لماذا تقصر تنمية خيال الشباب وإبداعه ، وقيمه وأساليب حياته في إطار عدد محدود من سنوات حياته بواسطة سلطة خارجية مرفوضة ؟ . وفضلاً عن ذلك ، أليس من المرفوض أخلاقياً أن تكون هذه الحرية متيسرة فقط لعدد محدود من الشباب ، وهو الشباب الذي تيسر له حظاً من التعليم الجامعي ، من الذي أعطانا الحق في هذه الحرية المترفة ، بينما بقية العالم مشغول بسبب الحاجة الاقتصادية الطاحنة إلى العمل الشاق ، أو المنظم والمسئولية الثقيلة ؟

٥٠ وعلى أي حال فإن ما أريد أن أوضحه هو أن الجامعة قد قدمت أنواعاً محدودة من الحرية لشبابها - حرية كافية حتى أن بعضهم أصبح قادراً على التعبير السهل عن سخطه وشعوره بعدم الرضا . وقد أدى تنفوق الحرية على هذا النحو إلى الشوق إلى توسيع نطاقها واستمرارها . وفي هذا الإطار تخيل كثير من الشباب الطلبة أن الحياة لا بد وأن تكون مستندة إلى الحرية ، بينما ناقش آخرون مشروعية تمتعهم بهذه الامتيازات . في هذا الإطار مارس كثير من الشباب الجامعي الحياة الجامعية بجدية كاملة ، حيث افترضوا أن عليهم أن يدركوا أسلوبهم الحر في التفكير ، وعشوائية التعبير في أطوارها ، وأيضاً بعض خصائص المشاعية التي تسودها كتجربة لا بد من تنفوقها ثم نهملها بعد ذلك . هذا إلى جانب إدراكهم أن حق المشاركة في هذه الحياة كبالغين هو حق مقصور على عدد محدود من الشباب الذين وافقوا على

الزام أنفسهم بتحمل أعباء التلمذة وقيودها المفروضة على الذات (٤٠) .

وإذا كانت الحياة الجامعية قد أثارت في الشباب الجامعي الأسس العاطفية والعقلية للنقد الاجتماعي والمعارضة الثقافية كما أشرنا ، فإنها إلى جانب ذلك هي التي تتولى توحيد جماهير الطلاب من الشباب الذين لديهم نفس العواطف المشتركة، بصورة لم يسبق لها مثيل في التاريخ البشري . حيث يتجمع هذا العدد الهائل من المنشقين أو الذين لديهم أمكانية التمرد في تجمعات كبيرة ، وتحت ظروف تيسر تبادل التأثير .

وفي هذا الإطار نجد أن ماركس قد أشار إلى أن تجميع البروليتاريا الصناعية في المصنع يعتبر أحد العناصر الأساسية التي تمكن الطبقة العاملة من تطوير الوعي الطبقي ، وذلك لاتحاديهم في موقف العمل الواحد ، هذا إلى جانب أنهم يكونوا قادرين على توصيل سخطهم لبعضهم البعض ، ومن ثم تطوير رؤية مشتركة . فإنه إستناداً إلى ذلك نستطيع القول بأن ماركس نفسه لم يكن يستطيع تصور امكانية تخلق نظم ، تستطيع تجميع عشرة أو عشرين أو ثلاثين أو أربعين ألفاً يعملون إلى جانب بعضهم البعض ، ويعيشون مع بعضهم في مجتمعات محلية مشتركة خاضعين لظروف تهيء لهم الوقت الكافي من أجل التواصل العميق .

وفي هذا الصدد فإنه من السهل علينا أن نتصور امكانية ظهور الوعي الجماعي بين شباب الطلبة ، أو ما يمكن أن نسميه بثقافة الشباب . وفضلا عن ذلك فهناك التزل الذي يذهب إلى التأكيد بأن عدداً كبيراً من الطلبة قد دخلوا بيئة الجامعة ولديهم استعدادا محددا للاغتراب. ومن ثم فقد وجدوا أن هذا الاغتراب يتنامى بواسطة المناهج المقررة أو المناهج الاضافية وهو الأمر الذي من شأنه أن يساعد على احتمالية تبلور الوعي الشبابي . وأن هذا الوعي لا يتميز فقط عن الثقافة العامة ، ولكنه قد يتناقض أو يتخاصم معها أيضاً (٤١) .

(د) ونظراً للأهمية المتزايدة لفاعلية النظام التعليمي في المجتمعات النامية ، والمكانة المحورية التي بدأ يحتلها في بناء هذه المجتمعات . وأيضاً بالنظر إلى الأعداد الهائلة من الشباب الذين بدأوا يتعرضون لتأثيره فإننا نرى من الضروري مراعاة مجموعة من الإعتبارات حتى خرج النتاج الشبابي المرجو ، ونذكر فيما يلي بعضاً من هذه الاعتبارات .

ويتحدد الاعتبار الأول في ضرورة أن تسير العملية التعليمية مستندة إلى منطق أيديولوجي واضح ، تستلهم مثله ، وتحيلها إلى برامج تساعد على تشكيل الشباب وفقا لهذه المثل ، بحيث يصبح المنطق الأيديولوجي متغلغلا في جزئيات العملية التعليمية بناء ودينامية . وذلك يتطلب أن يعمل النظام التعليمي على غرس النموذج الواجب احتذاؤه . فإذا كانت الأيديولوجيا اشتراكية فإنه من الضروري أن تكون النماذج اشتراكية ، وكذا وسائل تحقيق النماذج وأهدافها . والعكس صحيح إذا كانت الليبرالية هي الأيديولوجيا المتبعة . وذلك حتى لا يزدحم الواقع - في حالة عدم الاستناد إلى أيديولوجيا محددة - بعدد من النماذج التي تفرض الحيرة والتوتر والقلق على الشباب ، الذي يتحمل عبء التفاعل الواقعي . ويجب أن يستوعب الشباب هذا المنطق الأيديولوجي بحيث يفرض عليه ذلك أن يسلك منطقا سويا في أدائه للعملية التعليمية ، الأمر الذي يبعده عن أية انحرافات قد تفرض عليه كالدروس الخصوصية والمساعدة على تصعيد روادها بلا استحقاق . ويجب أن ينعكس التوجيه الأيديولوجي أيضا على علاقة المؤسسة التعليمية بالبيئة المحيطة . إذا توفر هذا الاستناد الأيديولوجي ، فسوف يتمكن النظام التعليمي من صياغة الشباب وفقا للمثل المبتغاه (٤٢) .

ويتمثل الاعتبار الثاني في أنه على النظام التعليمي أن يعمل على غرس وتعليم مشاركة الشباب في عملية صياغة القرار واصداره ، وبذلك يؤهلهم بالقدرة على التعبير الحر الصريح الذي يساعدهم على الحوار الديمقراطي السليم . ومن ثم يدرك الشباب أن العملية التعليمية هي خلق اجتماعي ، لأنهم قد شاركوا في صياغتها منذ البداية ، ومن ثم فإن ذلك من شأنه أن يبعدهم عن أية مشاعر أنانية قد تنتابهم وتدفعهم إلى الانحراف .

وعلى النظام التعليمي كذلك أن يعمل مراجعة أساسية لأسلوب التعليم الديني في الحياة المدرسية ، فالدين ليس دروسا يتعلمها الطالب وإنما هو جهاز قيمى وأخلاقي على الطالب أن يستوعبه ، كى يستند إليه في تقويم وممارسة بعض المسائل الاجتماعية والموازنة بينها . ذلك يتحقق إذا تخلق المدرس المتفتح والقادر على اعطاء التلاميذ النموذج الواجب اتباعه عن طريق المنطق والاقناع . وذلك يتحقق أيضا إذا حدث تطوير للتربية الدينية ، بحيث يتعلم الأفراد ما يساعدهم على مواجهة مشاكل وقضايا وأقهم المعاصر حتى لا تصبح التربية الدينية متعلقة بالمسائل الفردية فقط ، وإنما هي ذات ارتباط واضح بالبعد الاجتماعي والمسائل أو القضايا

التي قد تبرز في إطاره (٤٣) . بغير ذلك سوف نواجه بنظام تعليمي فاقد لالتزامه الأيديولوجي ، يؤدي وظيفته بصورة عشوائية قد تسلم شبابيه إلى الفساد والانحراف أو معاناة أزمة الهوية .

خامساً - الشباب والنظام السياسي ، أبعاد التمرد والمعارضة .

يكشف البحث الدقيق في الحركة الشبابية المعاصرة ، أنها حركة سياسية بالأساس . فهي وإن قامت بها فئة ذات ملامح محددة ، إلا أنها تتخذ عادة شكل مواجهة النظام السياسي بحثاً عن تحقيق مطالب محددة ، قد تكون متصلة باحتياجات الفئة الشبابية أساساً ، إلا أنها قد تتصاعد لتتناول قضايا تتصل بالبناء السياسي ذاته . ومن ثم فعادة ما يتجه التفاعل الساخن - أحيانا - بين النظام السياسي والشباب إلى الحركة من القضايا المتصلة عضويًا ببنائهم ، إلى قضايا تتصل بالنظام السياسي والاجتماعي القائم ، أو باحتياجات الجماهير الخاضعة لهذا النظام . ونستطيع القول بأن هناك مجموعة من الشروط التي نرى ضرورة توفرها لكي تتحول المطالب الشبابية من مطالب مقصورة على الفئة الشبابية ، ومرتبطة بها ، إلى مطالب ذات طبيعة سياسية واجتماعية عامة . ونذكر فيما يلي بعضاً من هذه الشروط .

(أ) محورية المطالب الشبابية ، ومعقوليتها بالنظر إلى الشباب أنفسهم وأيضاً بالنظر إلى الجماهير الخاضعة لهذا النظام السياسي . وقد يحدث في إطار تحرك الشباب لاقتناع الجماهير بهذه المطالب استهدافاً لضمها إليهم .

(ب) استخدام النظام السياسي لأساليب القهر الفيزيقي والمعنوي ، وما يمكن أن يسمى في الأدب السياسي بالقمع الحضري ، وذلك لفرض استمرار عزم الاستجابة للمطالب الشبابية . هذا إلى جانب استمرار عجز النظام عن إشباع الحاجات التي تدور حولها المطالب ، بالإضافة إلى عجزه عن استيعاب الحركة الشبابية ذاتها .

(ج) اتساع رقعة المؤيدين لهذه المطالب ، ومن ثم تحولها من كونها مطالب شبابية في البداية ، إلى كونها مطالب اجتماعية لها مؤيدوها الآخرون من غير الشباب ، وذلك توسيعاً لورقة الخلاف من النظام السياسي . وفي إطار هذا التحول تتضمن الجماهير - التي تلمس مصالحها هذه المطالب - إلى الحركة الشبابية ، واعتبار أن الشباب هم القوى القادرة التي ينبغي دعمها

بحثاً عن تحقيق هذه المطالب الاجتماعية . وهنا يكون الشباب قد نجحوا في اخراج الجماهير بعيداً عن انسحابها وعزلتها ، ودفعتها داخل التيار الرئيسي للتمرد أو الثورة . ونعرض تفصيلاً فيما يلي مجموعة من المتغيرات التي تحدد ديناميات التفاعل بين الشباب من ناحية والنظام السياسي من ناحية أخرى .

- ويتعلق الظرف الأول بطبيعة الحالة الانتقالية التي تمر بها مجتمعات النظام العالمي سواء كان هذا الانتقال من المجتمع القبلي إلى المجتمع غير القبلي أو إلى الأمة الحديثة ، أو من سياق اقتصادي أو سياسي وتكنولوجي حديث إلى آخر . وفي إطار مواقف الانتقال هذه تظهر أهمية بعض العناصر الأساسية فمثلاً بسبب هذا الانتقال وارتباطاً به إتسع نطاق التعليم خاصة في كثير من المجتمعات الأوروبية ، وذلك من خلال تأسيس التعليم العام ونشره والالتزام به . بينما يتعلق العنصر الآخر بطبيعة العمالة التي نتجت عن هذه التغيرات ، حيث نجد تأسيس سياسات التشغيل العام التي تأثرت فيما بعد ببداية ظهور الأوتومية . ويتعلق العنصر الثالث بالمواقف التالية للثورات التي حدثت في مجتمعات العالم فمع استقرار الثورات في روسيا أولاً ، وأخيراً في كثير من الدول الحديثة التي ظهرت في آسيا وإفريقيا ، نشأت في هذه الأمم أجيالاً سياسية جديدة ، تطوّر وعيها بالحياة السياسية نتيجة لهذه التغيرات المتتالية والتفاعلات التي وقعت في إطارها ، وهي الظاهرة التي جذبت انتباه كثير من الدارسين (٤٤) .

- أما الظرف الثاني فيتعلق بطبيعة التناقض الذي يحكم علاقة الشباب بأجيال الشيوخ . فمن الواضح أن المجتمعات المتقدمة قد تمكنت من تأسيس أبنية ونظم اجتماعية وسياسية مستقرة . وهو الأمر الذي يشهد بأن القائمين على المجتمع قد أنجزوا أوارهم فيما هو متجسد الآن غير أن عملية البناء هذه تكون محكومة عادة برؤية الشيوخ . ورؤية الشيوخ قد لا تتوافق مع رؤية الشباب ، وهو الأمر الذي يدفع إلى ظهور التناقض الجيلي ، أو على الأقل وقوف الشباب موقفاً رافضاً لما هو قائم . ولعل هذا التناقض أو الرفض ينبثق أساساً من بناء النظام القائم ، فقد أدى التوسع الهائل في التعليم ، وتأسيس النظم التعليمية المستقلة التي أصبحت منتشرة في مختلف أرجاء المجتمع إلى التأكيد على المشكلات أو القضايا الاجتماعية الخاصة بالشباب ، ومن ثم دعت الحيرة التي تحكم علاقة الشباب بعالم البالغين والكبار . هذه الحيرة التي تتضح

من ناحية فى نضال الشباب وسعيهم من أجل الاتصال بعالم البالغين وذلك بهدف الحصول على اعترافهم بهم ، بينما هم من ناحية أخرى لديهم الاستعدادات للتأكيد على الاختلافات التى بينهم وبين الكبار ، بل انهم يعملون عادة على ابراز هذه الاختلافات . وقد يتطرق الأمر حتى يتخذ شكل معارضة الأنوار العديدة التى تنتظرهم فى المجتمع ، وبالتالي رفض النماذج العديدة التى يقدمها عالم الكبار . ويرغم أن الهدف الأصيل للشباب يتمثل فى المشاركة فى عالم الكبار ، أو على الأقل القيام ببعض أنواره ، ونماذجهم وأفترضاته المحددة ، فانهم يرفضون المشاركة من منطق الكبار أو فقا لمعاييرهم . بل اننا نستطيع أن نرى الحيرة بصورة أكثر وضوحا فى الأيديولوجيات الحديثة لجماعات الشباب ، وهى الجماعات التى يميل معظمها إلى تأسيس أيديولوجيا تؤكد على وجود انفصال بين الشباب والبالغين ، وأيضا على تفرد الشباب ، وان كانت تشير فى نفس الوقت إلى فترة الشباب باعتبارها الفترة التى تشكل أنقى تجسيد للقيم الاجتماعية والثقافية التى يسلم بها الكبار ويتمسكون بها .

بل اننا نجد أن الشباب يقدم عادة نفسه بأساليب عديدة . الأمر الذى يؤدي إلى قبوله فى عالم الكبار باعتباره يمثل التجسيد النقى للرموز والتوجهات الكارزمية الأساسية التى تشير إلى انبثاق نظام اجتماعى وثقافى جديد . غير أن هذا الموقف - برغم الاتساق الذى يسوده - نجده يتضمن حيرة الشباب كما ذكرنا تجاه النماذج التى يقدمها البالغون لهم إذ لا يرفض الشباب نمط النظام الاجتماعى الذى يقدمه البالغين كلية ، وإنما هم أحيانا يقبلوا المشاركة فيه فى محاولة للاستفادة من الفرص التى يتيحها (وبخاصة الفرص المهنية والاقتصادية) ، أو لمحاولة إعادة تشكيل كثير من أبعاده وتفصيله الواقعية حتى تصبح المشاركة الواسعة فيه مفتوحة ومتاحة لهم . ذلك يعنى أنهم لا يرفضون نمط النظام الذى يقدمه البالغون وكذلك لا يرفضون التوجهات الكارزمية لهذا المجتمع وطموحاته .

ومن هذه الحقيقة الهامة يمكن أن نصل إلى استنتاج أن معظم أنماط ثقافات الشباب واحتياجاتهم - تلك التى تميز المراحل الأولى لظهور المجتمعات الحديثة - تميل إلى تطوير كثير من الافتراضات الهامة والتى يمكن بلورتها فى اطار افتراضين أساسيين . الأول أن هناك ارتباطا أو التقاء قويا بين الحلول التى تطرح لحل المشكلات التى قد تظهر فى مواضع التوتر التى أشرنا إليها . أما الثانى فيذهب إلى أن التقاء هذه الحلول يؤدي إلى إمكانية حل مشكلات

الهوية الثقافية والاجتماعية من خلال مشاركة مختلف جماعات الشباب هذه باتجاهاتها المتباينة فى النظام الاجتماعى والثقافى القائم (٤٥) .

- بالإضافة إلى ذلك شهدت فترة الستينات مجموعة من التفاعلات داخل النظام العالمى أسهمت بدورها فى بروز الشباب كقوة على المسرح السياسى ، بحيث تغيرت العلاقة بين الشباب والمجتمع بصورة أساسية . ولعل المسئول عن ذلك مجموعة من العوامل الأساسية ، من هذه العوامل ظهور الثقافة العالمية للشباب ، وهى الثقافة التى استطاعت جذب اهتمام الشباب من مختلف الشرائح الاجتماعية ، والمناطق الجغرافية ، ومن ثم مشاركتهم فى هذه الثقافة ككيان واحد لأول مرة فى التاريخ . وفى الماضى كانت الثقافة التى تفصل المراهقين والشباب عن أئوار البالغين منقسمة فى ذاتها إلى عديد من الأنماط والثقافات الفرعية العديدة . غير أنه خلال العقد الأخير استطاع الشباب الذى له انتماءات المتنوعة الوصول إلى المشاركة فى مجموعة من الاتجاهات والرموز المشتركة والمنتشرة بينهم . حقيقة أن هناك بعض الاختلافات التى تميز الشباب الذى ينتمى إلى مختلف السلالات أو السياقات الاجتماعية المتباينة . غير أن هذه الاختلافات والثقافات الفرعية تشارك فى العادة فى قدر من الرموز المشتركة ، بل وتسعى دائما إلى التحالف بين بعضها البعض (٤٦) . وهو الأمر الذى يجزم أن ثمة مجتمعا شبابياً واحداً ، يقف وحدة واحدة فى مواجهة أجيال الشيوخ ، أو كقوة معارضة فى مواجهة النظام السياسى إذا تخلقت الظروف التى تقود إلى ذلك .

- إلى جانب ذلك يوجد اختلاف عن التعبيرات الثقافية التى سادت العشرينات ، الثلاثينات ، الأربعينات ، الخمسينات من هذا القرن . إذ نجد أن الثقافة القومية الحديثة تحتوى على عناصر قوية لمعارضة ثقافية البالغين السائدة . بل اننا نجد أن كثيراً من المتحدثين باسم الشباب ينظرون إلى ثقافة الشباب ليس باعتبارها خبرة انتقالية ، ولكن باعتبارها ثقافة مضادة ، بمعنى أنها تشكل تحدياً للقيم والمعايير المستقرة والمعلنة اجتماعياً فى المجتمع الأكبر .

تأكيد ذلك مشاركة الشباب خلال عقد الستينات فى السياسات الثورية والراдикаلية المعارضة بصورة لم يسبق لها مثيل فى المجتمعات الغربية . وقد فعلوا ذلك باعتبارهم شباباً

بغض النظر عن قيادة البالغين لهم أو سيطرتهم على هذه الحركة الشبابية إذ يوجد في ثقافة الشباب مكون يرفض سياسات البالغين أيا كانت طبيعتها .

وإذا كان علماء الاجتماع - وليس رجل الشارع فقط - قد نظروا إلى المجتمع الأمريكي مثلاً باعتباره مجتمعاً يمتلك درجة عالية من الاستقرار . مجتمعاً استطاع استيعاب القيم والنظم والمستلزمات التكنولوجية التي وافق عليها ، وبذلك بدأوا ينظرون إلى هذا المجتمع باعتباره المجتمع المقترح ، المجتمع الذي يمتلك من ناحية استجابة سريعة لمتطلبات وطموحات البشر ، ويمتلك من ناحية أخرى قدرًا من المرونة الملائمة لمتطلبات التغيير الاجتماعي . غير أن هذا المجتمع - ككل المجتمعات الغربية والنامية - نجده يعاني الآن من نوع من عدم الاستقرار الاجتماعي الذي يسود المجتمعات التي تتميز بعدم التجانس الثقافي الكامل ، وأيضا تلك التي تسودها درجة عالية من الصرامة الكاملة . في مثل هذا السياق تظهر الثقافات المضادة للشباب، وحركات الطلبة ، والتعبيرات الأخرى للتمرد الجيلي ، وهي الحالة التي يمكن تشخيصها باعتبارها حالة من الانهيار الثقافي . وبينما تعاني المجتمعات من عمليات الانهيار الثقافي ، أو الأزمة الثقافية ، فإن القيم والمعاني والمعايير التقليدية تصبح مهجورة ومضادة للتقدم ، وغیر متماسكة في عيوب عدد متزايد من أعضاء المجتمع ، وهي التفاعلات التي تصبح مؤشراً لحقيقة أن التغيير التكنولوجي قد أحوال الممارسات والنظم التقليدية وجعلها غير ملائمة . هذا إلى جانب أن هذا التغيير قد أسس مجموعة من الآمال والتوقعات والمطالب الجديدة ، وهي المطالب التي قد لا توافق عليها النظم القائمة وترفضها السلطة الموجودة . بل إننا نجد أن الذين يمثلون مراكز السلطة ، ولهم فعالية السيطرة على المجتمع عادة ما يتولون مقاومة هذه الطموحات وتقمعها (٤٧) .

- إلى جانب ذلك هناك مجموعة من الظروف السياسية المؤثرة على علاقة الشباب بالنظام السياسي ، أو تلك التي لعبت دوراً في بناء وتأسيس الحركة الشبابية وهي الظروف التي تتصل بطبيعة النظام السياسي ذاته أو بمجموعة المشكلات التي يعاني منها في مواجهة الشباب . إذ يتمثل الوضع الافتراضي في وجود نظام سياسي يتولى تأهيل الشباب للمشاركة . ثم فتح قنوات المشاركة صريحة على مصراعيها من خلال إتاحة الشروط الديمقراطية الملائمة

لذلك (٤٨) . وفى هذا الاطار نستطيع القول بأن هناك مجموعة من العوامل ذات الطبيعة الكلاسيكية التى أدت إلى ظهور حركة الشباب الجماعية والمضادة للنظام القائم . ولعل العامل الرئيسى الذى لعب دوراً فى هذا الصدد يتمثل فى اىحال نظام الجامعات المتقدمة داخل بناوات المجتمعات . وبدأ حكام هذه المجتمعات ينظرون إلى النظام الجامعى باعتباره وسيلة يتم من خلالها تأهيل أعضاء المجتمع بصورة رفيعة فى مختلف المجالات العلمية والفنية والعقلية ، بنفس المستويات السائدة فى المجتمعات المتقدمة ، وذلك لخلق صفوات المستقبل التى تكون - بصورة ما - استمرار للصفوات القائمة ، بحيث يتم الانتقال إليها بدون هز الاطار الثقافى . وبناء الامتيازات والنظام السياسى القائم (٤٩) .

ولتحقيق ذلك سعت الصفوات القائمة إلى تطوير نظام تعليمى رفيع يتولى صياغة شباب هذه المجتمعات . غير أن نشأة ونمو التعليم العالى للشباب كانت له فى الغالب نتائج الدرامية غير المقصودة بالنسبة للصفوات التى دعمت هذا التوجيه التعليمى للشباب . بل اننا نجد أن الشباب المتعلم قد طور كثيراً من قنوات الاتصال بين فئاته المتنوعة فى كثير من أجزاء العالم ليشكلوا حركة معارضة لتلك الصفوات، وأيضاً للنظام القائم الذى كان من المفترض أن يدعمونه ويعملون على تقويته بعد أن فتح القنوات لتعليمهم (٥٠) .

غير أنه برغم محاولة النظام السياسى صياغة الشباب من خلال النظام التعليمى حسب النماذج التى يتصورها ، فإن الأمر لم يسر حسب رغبات هذه الصفوات التقليدية أو تلك التى تحكم فى المجتمعات المتخلفة ، حيث أصبحت مقاومة النظام القائم والالاح حول مطالب الاصلاح دافعاً أساسياً لتشكيل حركات المعارضة الشبابية ، وبطبيعة الحال فإننا نجد أن النظم النمطية التقليدية تكون عاجزة فى العادة عن الاستجابة لهذه المطالب ، ومن ثم نجدها تتبنى الأساليب القهرية تجاه هذه المطالب ذات القوة الضاغطة . ففى مقابل مطالبة الشباب بالاصلاح ، نجد أن النظام السياسى يفرض الرقابة على حركتهم ، هذا إلى جانب تعميق ونشر الرقابة والاشراف والملاحقة البيوليسية لهم . أما بالنسبة للمتشقين والمتمردين فنجد أن العقاب الصارم هو الذى ينتظرهم . ومن ثم نجد أن شريحة عريضة من الشباب الذين لم يتعرضوا مباشرة لهذه الأساليب على وعى بالهوة الواسعة بين المثل التى استوعبوها من ناحية وبين

الظروف الاجتماعية والسياسية القائمة في مجتمعاتهم من ناحية أخرى . وما يطور هذا الوعي ، السلوكيات غير الأخلاقية التي تنتشرها الصفوات المأجزة عن الحياة وفق معايير أخلاقية معترف بها (٥١) .

غير أننا قد نتساءل إذا كانت الصفوات السياسية هي التي أسست النظم التعليمية أو توسعت فيها ، وهي التي حاولت استخدام هذه النظم بهدف توفير الصياغة النظامية للشباب ، إذا ما هي العوامل أو المشكلات المستولة عن القطيعة بين النظام السياسي من ناحية والشباب من ناحية أخرى ؛ للجابة على هذه التساؤل نجد أن هناك مجموعة من المشكلات التي يرى الشباب أنها بطريقة أو بأخرى من صنع النظام السياسي .

- ويعتبر التضخم البيروقراطي أو السلطوي من أكثر المظاهر إثارة للشباب فيما يتعلق بالنظام السياسي . وفي هذا الصدد نجد أن معظم اتجاهات الاحتجاج الشبابي تنجبه بالأساس نحو البقرطة Bureaucratization والترشيد الوظيفي المرتبط بنمو التكنولوجيا وتطورها . وارتباطاً بذلك اتجه جانب من هذه الاحتياجات نحو المكانة المقترضة للعلم والنزعة العلمية التي أصبحت تشكل أيديولوجيا يستند إليها النظام الاجتماعي والثقافي القائم (٥٢) ، وفي هذا الصدد يعتبر الهجوم الطلابي على الجامعة - كمؤسسة علمية وبيروقراطية - ذا أهمية خاصة . حيث نجد أن كثيراً من انفجارات الشباب تنجبه بالأساس إلى البناء البيروقراطي السلطوي للجامعة ، وذلك بسبب كثافة بنائها البيروقراطي ، وما يترتب على ذلك من اتساع الفجوة بين الطلبة من ناحية ، والكلية وإدارتها من ناحية أخرى (٥٣) . بل أننا نجد أن هذه البقرطة لم تتوقف عند مستوى المؤسسات التعليمية ، بل تجاوزت ذلك ليشمل معظم الانعاط الاقتصادية ، حيث نجد أن البيروقراطية والتخصص والنزعة المهنية في البناء المهني من أكثر التطورات أهمية في المجال الاقتصادي . وهو التطور الذي ساعد على زيادة التداخل القوي بين مستوى التحصيل التعليمي من ناحية والمكانة المهنية من ناحية أخرى . بحث يمكن القول بأن هذه التطورات قد أدت إلى ظهور مجموعة من المشكلات والتناقضات في بعض المجالات مثل

مجالا الحراك الاجتماعي ، والانتقاء التعليمي ، وانتشار أنماط الاستهلاك (٥٤) . ومما لا شك فيه أن التضخم البيروقراطي يتناقض تماما ونزعة الشباب إلى الحرية والإبداع والتجديد ، ومن ثم تتخلق امكانية الصدام مع النظام السياسي الذي تشكل البيروقراطية أكثر مكوناته أساسية .

- وتتمثل المشكلة الثانية في رفض النظام السياسي للمشاركة الشبابية وعجزه عن استيعاب متضمناتها . وهو الأمر الذي يعنى أن الهجوم على النمو السلطوى والبيروقراطى للنظام السياسى يرتبط بالأساس بالفضوع له والحرمان من المشاركة التى سوف تترتب على ذلك . وفى هذا الصدد نجد أن جوهر الاحتجاج الشبابى يعيل لأن يتحول من المطالب من أجل المشاركة الأكثر فى المجالات السياسية القومية ، ومن المحاولات التى تستهدف التأثير على السياسات الاجتماعية والاقتصادية ، إلى اتجاهات جديدة ، تتمثل فى محاولة تعرية هذه المراكز السلطوية من شرعيتها الكارزمية ، أو من أى شرعية لها على الإطلاق . هذا إلى جانب البحث المستمر من جانب آخر عن أسلوب للمشاركة يتجاوز فى فاعليته المراكز الاجتماعية والاقتصادية القائمة بهدف خلق مراكز جديدة مستقلة عنها (٥٥) . وارتباطا بذلك يمكن القول بأن هدف الاحتجاج الشبابى خلال الفترة المعاصرة يدور أساساً حول توسيع نطاق المشاركة ، وخلق القنوات الملائمة للوصول إلى المراكز الثقافية والسياسية ، وأيضاً اصلاح مضامينها الاجتماعية والثقافية . هذا إلى جانب حل مشكلات المشاركة غير المتكافئة ، والبحث عن الأساليب التى تساعد على اضعاف أو تجاوز المشكلات الحادة التى ظهرت نتيجة لنمو النظام الرأسمالى من خلال سياسات هذه المراكز المسيطرة . وبذلك تعتبر المشاركة هى الحل الذى يقدم لكل من المشكلات التى يعتبر البحث عن حلول لها من الأهداف الأساسية لكثير من الحركات الشبابية والقومية فى الفترة المعاصرة (٥٦) . يؤكد ذلك دراسة حول المشاركة السياسية للشباب فى اطار المجتمع العربى حيث أظهرت الدراسة . أن نحو ٨,٥٪ من أعضاء العينة التى أجريت عليها الدراسة هم فقط الذين يمارسون نشاطا سياسيا . حتى مع اعتبار مجرد العضوية فى التنظيمات السياسية - كما ذهب هذه الدراسة - نشاطا سياسياً (٥٧) بل أننا نجد أن كثيراً من البلاد النامية ترفض تسييس الجامعة تحت حجة أن الطالب الجامعى ينبغى أن يكون طالب

علم فقط ، بحيث نجد أن سلوكيات النظام السياسى هذه قد تدفع الجماهير إلى الانسحاب من المشاركة . غير أن حالة الإنسحاب هذه قد تفرغ بداخلها تمرد الشباب على النظام السياسى فى محاولة لفرض المشاركة تجاوزا لحالة الانسحاب هذه .

- وتشكل مشكلة البطالة احدى المشكلات الهامة المسببة للتوتر القائم بين الشباب والنظام السياسى . وترجع هذه المشكلة فى المجتمعات المتخلفة التى افتتحت النظم التعليمية فيها أبوابها لاستيعاب مرحلة الشباب مثلما هو حادث فى المجتمعات المتقدمة . غير أن انهيار الترابط المصورى بين النظام التعليمى والاقتصادى فى المجتمع ، وعدم التنسيق بين مدخلاتهما ومخرجاتهما من حيث الأفراد المؤهلين من شأنه أن يدفع إلى ظهور مشكلة البطالة بين المثقفين ، وهى المشكلة الى أصبحت تؤرق النظم السياسية فى هذه المجتمعات . ومن ثم نجد أن الشباب فى المجتمعات المتخلفة لا يواجهون فقط الفساد والانهيار والعناد السياسى ، ولكنهم يواجهون أيضا القلق حول المستقبل الشخصى المحفوف بالمخاطر وعدم الأمان . إذ نجد أن المجتمعات المتخلفة - كصيفة واحدة - تنتج شبابا متعلما بأعداد كبيرة تتجاوز الفرص الملائمة لتدريبهم . إذ عادة لا تتيسر سنويا الوظائف لآلاف من الخريجين ، الذين يتزايدون بمعدلات عالية ، ويشكلون مصدر اقلق وتوتر بالنسبة للنظام السياسى ، خاصة فى المجتمعات الحضرية (٥٨) .

ويعتبر تباطؤ الحراك الاجتماعى والقيود المفروضة عليه فى بعض المجتمعات من المشكلات الأساسية التى تشكل نطقا للمواجهة بين الشباب والنظام السياسى . ويتمثل المشكلة الأكثر بروزا فيما يتعلق بالحراك الاجتماعى فى ارتفاع مستويات الطموح بين مختلف شرائح السكان فى مقابل غياب الوسائل التى تتولى اشباع هذه الطموحات . وفى هذه الاطار حاوت بعض الصفوات تطوير أنماط من الحراك المحدود ، غير أنها عجزت عن خلق صيغة ملائمة بين فرص الحراك المتاحة والطلب المكثف عليها (٥٩) . وقد كان من النتائج المباشرة لذلك أن هناك كثيرا من الجماعات التى عزلت منذ بداية حياتها فى اطار بعض المهن ذات امكانية الحراك المحدودة ، بحيث ساعدت هذه الظروف على نمو مشاعر الاحباط واليأس المتعاطفة باستمرار

داخل المجتمع والاقتصاد على السواء (٦٠) .

واستناداً إلى تحديدنا لمجموعة المشكلات السابقة الى تشكل نطاقات التوتر بين الشباب والنظام السياسى ، فإننا نجد أن العناصر الأساسية للاحتجاج الشبابى تستند إلى الافتراض الأساسى الذى يؤكد أن معظم المشكلات الاجتماعية ، كمشكلات المشاركة السياسية ، والمشكلات التى تتولد عن التصنيع كلها مشكلات يمكن حلها من خلال إعادة تشكيل وتنظيم البناء السياسى بما يجنبه التناقضات المولدة لمظاهر الانومى والاغتراب (٦١) .

غير أنه من الضرورى على النظم السياسية فى المجتمعات النامية أن تبذل كل جهد لاستيعاب طاقات الشباب أثناء مرحلة التنمية وإلا كان انفصالهم عن النظام السياسى ليس إلا إضافة لمزيد من التمرقات لهذه العملية . فى هذا الإطار لابد أن تتم التربية السياسية والأيدىولوجية للشباب . وبطبيعة الحال تختلف التربية عن الوصاية التى قد يفرضها النظام السياسى من أعلى والتى لا تتيح الدرجة الملائمة من المشاركة بل وترفضها كفكرة فى أحيان كثيرة (*) . إذا حدث ذلك فإن موقفاً يتخلل يحتوى على شباب يتحمل ويعانى من متاعب التنمية ، ويقف فى ذات الوقت عجزاً فى مواجهة المؤسسات السياسية الضخمة التى تمارس فعاليتها ووطأتها عليه ، ومع ذلك فهذا الشباب لا يمتلك امكانية التعبير الواضح والمشاركة فى صنع قراراتها . بحيث تجلت آثار هذا الموقف فى ضعف الانتماء الاجتماعى الذى يتبدى فى مظاهر كثيراً كانهخفاض الانتاج ومحاولات الهجرة المستمرة من المجتمع الى الخارج بحثاً عن امكانات تحقق الطموح .

واتحقيق هذه التربية السياسية والأيدىولوجية الفعالة فإنه من الضرورى أن يتخذ النظام السياسى مجموعة من الخطوات ، أولها ضرورة تحديد النموذج الواجب احتذآؤه على الصعيد الاجتماعى والسياسى ، هذا النموذج لابد أن يتصل عضويًا بالأيدىولوجية العامة ويشق منها .

(*) دأبت القيادة السياسية فى مصر - كمجتمع عربى - فى الفترة من ١٩٧٠ - ١٩٨١ فى التأكيد كثيراً على أن الجامعة للعلم فقط ، أن الطالب ينبغي أن يكون طالب علم فقط ، وليس بخاف أن هذه محاولة لإبعاد الشباب عن المشاركة السياسية .

وفى هذا الصدد من الضروري أيضا مشاركة الشباب فى صياغة النموذج وتطويره بما يلائم احتياجاتهم ويعكس طاقاتهم ورواكب التفاعلات الاجتماعية المحيطة . فإذا لم تحدث دعوة للمشاركة الفعالة ، فسوف يتجه الشباب إلى البحث عن هذا النموذج عند جماعات تمتلكه وتتبع امكانيات المشاركة ، وفى ذلك انفصال للشباب عن المجتمع .

غير أن هذه التربية السياسية والدعوة إلى المشاركة لابد وأن تتم حسب منطق أيديولوجى متماسك ومحدد المعالم ، وفى هذا الإطار لابد أن نبتعد قدر الإمكان عن الانتقاء الأيديولوجى أو تأسيس النماذج وفرضها على الشباب من الخارج ، أو من أعلى . وإنما يجب التفاعل بشأنها ، لتتبع من أسفل وترتبط عضويا بالقاعدة الشبابية . بحيث يكون أساسها الصراحة والتعبير الحر وصراع الأفكار المتناقضة ، حتى يمكن الوصول إلى شمولية أيديولوجية يشارك فى تخليقها الجميع ، ومن ثم يتولد لديهم التزام بها . واستنادا إلى ذلك ، فإن هذه الشمولية التى نصل إليها لابد أن تبدأ من الشباب ، ويكون دورنا هو مجرد مساعدتهم على التفكير بحرية ، وأيضا إرشادهم إلى اختيار الطريق ، لأنهم سوف يتحملون معاناة السير فيه . فالشباب بلا شك هم أصحاب الحق ، لأن الحاضر لهم ، وتحقيق التغير فى قدرتهم ، فائقهم أكثر انفتاحا على المستقبل ، وهم أكثر من الشيوخ إحساساً بالتغير وكيف ، بأهدافه ، وزمانه . ومن هنا ، فالتأسيس إذا أصبح راقيا على هذا النحو الذى أشرنا إليه ، فإنه يصبح جهداً إيجابيا وفعالا فى تأسيس التنمية ، واعيا بقضاياها ، وداعياً إلى المشاركة فى حل معضلات المرحلة .

- وتعلق الفقرة الأخيرة فى علاقة الشباب بالنظام السياسى ، بالتركيز على الشباب أنفسهم باعتبارهم الطرف الأساسى فى الحركة الشبابية المعاصرة . ما هى الظروف والعوامل التى جعلت منهم مجتمعاً أو قوة واحدة تتأثر بمتغيرات النظام العالمى وذات قدرة على الصراع مع النظام السياسى وربما تجاوزه .

وإذا حاولنا أن نحدد العوامل الدافعة إلى ظهور هذا المجتمع الشبابى فإننا يمكننا أن نربط بين ظهور ونشأة نظام التعليم الجامعى الشامل وانتشاره . بالإضافة إلى ارتباط ذلك

يظهر الجيوش التي تتبع نظام التجنيد والخدمة الإلزامية . فقد ساعدت هذه الظروف على ظهور الشباب كشريحة اجتماعية متميزة خلال العقود الثلاثة الأخيرة . وقد ارتبطت هذه التحولات بتأخير مرحلة البلوغ أو الكبر في المجتمعات الحديثة ، وهو التأخير الذي يعنى استبعاد مجموعة من البشر الذين في من الشباب من المشاركة الكاملة في قوة العمل . بحيث أدت كل هذه التغيرات الى تركيز الشباب في نطاقات منفصلة ، وهو التركيز الذي ساعد على نمو الوعي الجماعي والاحساس بالتمييز بينهم . بحيث يمكن القول بأن كل هذه التحولات قد خلقت - في حالة عدم اشباع الحاجات الأساسية - الأساس الدافعي من أجل قيام الحركات الجماعية للمعارضة ، داخل هذه النطاقات الشبابية (٦٢) .

ولا يمكن القول بأن هذه التطورات النظامية هي التي دعمت وحدها الإحساس بالتمييز والوعي الجماعي بين الشباب . فإلى جانب التجمع الفيزيقي للشباب نجد أن التكنولوجيا قد لعبت دورها في تقرير فكرة الشباب وتعميمها كنموذج اجتماعي متميز . وفي هذا الصدد يمكن الإشارة بطبيعة الحال إلى ظهور الاعلام الجماهيري ، حيث بدأت تجدييدات الاتصال والاعلام تلعب دورها في الحياة اليومية للشباب ، منها التلفزيون ، أجهزة التسجيل ، والاستريو ، الراديو ، وأجهزة الفونوجراف ، والكتب الرخيصة الثمن . بحيث أدت هذه التجدييدات التكنولوجية بالإضافة إلى التطوير المستمر للمخترعات القديمة كالسينما ، وغير ذلك إلى خضوع الشباب لعملية اعلامية واتصالية واسعة النطاق . ومن ثم يمكن القول بأن الشباب الذي ربي في الفترة التالية للحرب العالمية الثانية قد ربي في نطاق مستوى لا مثيل له من البث الإعلامى . بحيث أصبح الاعلام والاعلان سوقا واسعة ، ذلك لأن الشباب في مجموعهم - من وجهة نظر صناع الاعلان والاعلام - برغم استبعادهم من قوة العمل ، إلا أن لديهم بلايين الدولارات الموجهة نحو الاستهلاك أساسا (٦٣) .

استنادا إلى فاعلية هذه العوامل ظهرت ثقافة الشباب في المجتمعات النامية منذ عشرات السنين ، ومع ذلك لم ينظر إلى الشباب باعتبارهم يشكلون ثقافة فرعية ، معادية أو مختلفة ، إلا

أخيراً . وإذا كان شباب الأحياء المتخلفة يميلون إلى الانخراط فى بعض الثقافات الفرعية المنحرفة ، فإننا نجد أن الشباب المثقف المنتمى إلى الطبقة الوسطى والمتحق بالتعليم العالى يميل إلى تبني أساليب تتمحور حول بعض الممارسات النقدية للبيئة الاجتماعية والسياسية المحيطة به . ويغض النظر عن الانتماءات الطبقية والاجتماعية للشباب ، فإنه يمكن القول بتخلق تجانس فى مضمون ثقافة الشباب بفعل تأثير أجهزة الإعلام . حيث نجد أن شباب اليوم المنتمى الى مختلف الشرائح والأقاليم أو المواقف أصبح يميل بصورة متزايدة إلى سماع نفس الموسيقى ، ولبس نفس الزى ويستخدم ذات الرموز واللغة ، ويعيش نفس حالة القلق العام . بحيث يمكن القول بأن ثقافة الشباب الجديدة تعتبر فى كثير من جوانبها من خلق أجهزة الاعلام ، وصناعة سلع الاستهلاك التى لها مصلحة تجارية فى استقلال سوق الشباب الواسع المستعد دائماً لشراء المواد الضرورية للموافقة عليه باعتباره مشاركاً مخلصاً فى هذه الثقافة الفرعية (٦٤) .

ذلك يعنى أن تخلق شريحة الشباب بفعل عوامل عديدة يعتبر الشرط الرئيسى لتخلق الشباب كجماعة ووقوفها فى وجه النظام السياسى أو البداية الحقيقية للتمرد عليه . إذ يؤدى التحرر من الخوف من النظام القائم ، ومن وهم أجيال الآباء ، إلى اتجاه الشباب نحوالبحث عن صلات محددة مع الفلاحين ، والفقراء فى مختلف قطاعات المجتمع الأخرى . ومن الطبيعى أن تدعم الروح القومية المتصاعدة هذه الحركة ، التى تؤدى فى النهاية إلى بلورة احساس الهوية بالنسبة للبشر فى أمة معينة ضد الحكام الفاسدين والكبار المتسلطين فى المجتمع ، وبرغم ذلك ، فمن النادر أن نجد الإنسان العادى - خاصة فى المراحل الأولى من تمرد الشباب - يستجيب للثارة ضد النظام السياسى والكبار ، وذلك بسبب ثقل وزن ودور الثقافة التقليدية ، ووطأة الضرورة الاقتصادية على وعى الجماهير . ولقد كان هذا الموقف هوالمستول عن خلق التناقض القائم فى كثير من المجتمعات المتخلفة حيث الجماهير محرومة ، ومقهورة ، غير أن البداية الحقيقية للصراع ضد الحالة الراهنة تظهر مع ذلك من بين المثقفين من الشباب المتيسر مادياً . إذ تتيسر فاعلية هذه المجموعة الشبابية بسبب الحرية التى يتمتع بها شباب الطلبة ، وهى الجماعة التى يحمىها الاستقلال التقليدى للجامعة ، وهو الاستقلال الذى توافق عليه أكثر النظم

السياسية تسلطاً (*). ومن ثم يصبح شباب الطلبة هم الجماعة الوحيدة التي تمتلك الحرية لتنظيم التمرد السياسي. ولما كان شباب الطلبة هم في نفس الوقت أبناء الإطار الاجتماعي للصفوات الحاكمة، فإنه كان من الصعب في أحيان كثيرة أن يتبع النظام السياسي وسائل القهر الوحشية معهم. ذلك لأنه إذا استخدمت الوحشية مع شباب الطلبة الذين يعيشون نفس مكانة الصفوة، فإن ذلك سوف يكون أكثر ضرراً بالنسبة للنظام السياسي القائم من أنه لو استخدم هذا القهر ضد الفلاحين أو الحشد الحضري (*) (٦٥). يضاف إلى ذلك أنه مما يساعد على تخلق وحدة هذا المجتمع الشبابي الإحساس المادى والمعنوي بوطأة وقهر النظام السياسي في مقابل الحرية النسبية المتاح لهم، ودعم أقرابهم في الصفوة لهم، هذا إلى جانب أن هناك شرائح القاعدة الشبابية التي تعيش في ظل فقر واضح وعدم أمان اقتصادي مستمر أيضاً.

يشكل ما سبق إذا مجموعة الظروف التي أدت - من الناحية الكلاسيكية - إلى ظهور حركات الشباب خاصة في قطاع الطلبة. وهي الحركات التي عبرت عن اتجاهات قومية وشعبية للتوحد مع الفقراء، والعدائية المفرطة تجاه جيل الآباء، والاعتقاد القوي في السلامة

(*) من الواضح أن كثير من الحركات الثورية ومظاهرات العنف والتمرد في كثير من المجتمعات النامية بدأت في غالب الأحيان من داخل الحرم الجامعي. ولعل الدور الشهير الذي قامت به الجامعة الإيرانية في الثورة الإيرانية خير شاهد على ذلك. بل أننا نجد أن النظام السياسي في مصر ١٩٧٠ - ١٩٨١ دأب كثيراً على مواجهة الجامعة ومحاولة قصر دورها على التعليم دون الاهتمام بأحداث الواقع. وغالبا ما كانت الزعامة السياسية خلال هذه الفترة تطلق على أعضاء الحرم الجامعي صفات كثيرة (كالايزال) و(الافندية)، وغير ذلك مما لم يعرفه أبى الخطاب السياسي.

(٥) بغض النظر عن حركة الشباب العالمية المعاصرة، فإننا نجد أن الشباب المثقف والجامعي بالتعدد، هو الذي كان يشكل دائما رأس حربة التمرد سواء بالنسبة للقاعدة الشبابية غير المثقفة أو بالنسبة لجامهير الواقع الفقيرة والمعانية نتيجة للمشكلات التي يخلقها سلوك النظام السياسي. وفي هذا الصدد يمكن تفسير لماذا نجد أن طلبة بعض كليات معينة هي التي تقود عادة التمرد الشبابي داخل إطار بعض الفترات التاريخية فإذا حاولنا الاستشهاد بمصر كمثال المجتمعات العربية فإننا نجد أنه قيل قيام الثورة كانت كليات الحقوق هي كليات أبناء الصفوات. على خلاف ذلك نجد أن طلاب كليات الطب الهندسة هم الذين كانوا يقولون عادة المظاهرات السياسية الموجهة ضد النظام والسياسي وهي الكليات التي تولت قيادة حركات التمرد الشبابي في الفترة التالية لعام ١٩٥٢، وذلك لاتجاه أبناء الصفوات من ناحية إلى هذه الكليات، ومن ناحية أخرى ليروز الأهمية البنائية والوظيفية لهذه الكليات في مجتمع ما بعد ١٩٥٢.

الأخلاقية والطبيعة المتجددة لتفاعلات الشباب ، أيضا الشوق المستمر إلى ثقافة جديدة مستندة إلى مبادئ الأخوة والجماعة ، وحرية التعبير ، والمساواة . ويمكن القول بأن هذه الحركات قد نجحت في كثير من الحالات في اسقاط النظم عن طريق الفعل الجماهيري ، وفي حالات خاصة كما هي الحال في روسيا والصين ، وفيتنام ، نجد أن هذه الحركات الشبابية قد قدمت البشر الذين قاموا بتنظيم وقيادة الأحزاب الثورية الناجحة التي كسبت ولاء الجماهير ، ورغم أن حركات الشباب والمثلية لا تحقق أحيانا أهدافها وطموحاتها من خلال جهود الشباب والطلبة باعتبارهم طلبة ، فإنهم في غالب الأحيان يشكلون الإطار الذي يفرخ هؤلاء الذين سوف يقوون الحركات الجماهيرية ذات الطبيعة القومية ، اصلاحية كانت أم ثورية (٦٦) .

سادساً - الشباب وقضاء وقت الفراغ .

يعتبر الفراغ وأهمية وقت الفراغ من النتائج البارزة للثورة العلمية والتكنولوجية . إذ أدى الاعتماد على الآلية والميكنة في كافة العمليات الصناعية والانتاجية إلى توفير ساعات العمل ، مما أدى إلى ارتفاع مساحة الوقت التي يكون فيها الإنسان خارج العمل والانتاج (٦٧) . بيد أن ذلك لا يكون في صالح الإنسان ، إذ هو لم يستغل الوقت الاستغلال الأمثل ، بل قد يصبح هذا الوقت وبالا عليه . يؤكد ذلك النبي الكريم محمد عليه الصلاة والسلام بقوله ، « نعمتان مغبون فيهما كثير من الناس ، الصحة والفراغ » . وهو الأمر الذي يعني أن الوقت نعمة ، إلا أنه قد يتحول إلى نعمة إذا لم يحسن الانتفاع به . وقوله الكريم ، « روحوا عن قلوبكم ساعة بعد ساعة ، فإن القلوب إذا كلت عميت » . ذلك لأنه إذا كان للحياة جانبها الجاد ، فإن لها جانبها الروحي الممتع أيضا ، وذلك يتحقق بالاستغلال الأمثل لوقت الفراغ .

وإذا لم يستغل وقت الفراغ ، فإنه سوف يصبح شبيهاً مخيفاً إذ امتلأ بأنواع التسلية والهوايات الضارة التي تضر أكثر مما تنفيد . وهنا لا يقضى وقت الفراغ كوقت معدم فقط ، لكن كوسيلة للفساد أيضاً ، وذلك حينما تسوده الانحرافات وبعض المظاهر السلبية . واستغلال وقت الفراغ بشكل بناء يساعد على تفريغ الضغوط الاجتماعية والانفعالات المكبوتة وتجاوز

الفراغ العاطفى ، وهى كلها عوامل مثيرة للقلق والتوتر والمعاناة . بذلك نستطيع التأكيد على أنه إذا كان الترويح فى وقت الفراغ يعود عادة بالمتعة على الكائن الإنسانى من ناحية ، مخلصا إياه أثناء ذلك من توتراته الناتجة عن معاناته اليومية ، فإنه من ناحية أخرى لابد أن يتوازن من الجانب الجاد فى حياته ، وذلك حتى يعيش الإنسان متوازناً دون أن يبرز جانب على حساب

آخر

فى إطار ذلك لابد من توفر ثلاثة شروط رئيسية تحكم الاستغلال الأمثل لوقت الفراغ . حيث يؤكد الشرط الأول على ضرورة شمولية وقت الفراغ ، بمعنى أن يكون هناك تنظيم دقيق لشغل الفراغ بما يلائم طاقة الفئات الشبابية ، ف فيما يتعلق بالشباب من طلبة الجامعة فإن على الدولة أن تفكر فى برامج فعالة لشغل أوقات الفراغ بما يتسق والمنطق الأيديولوجى العام . فإذا لم يحدث تنظيم لوقت فراغ الشباب بما يعود عليهم وعلى الوطن بالنفع ، فإن وقت الفراغ سيتحول إلى ساحة تحوى على امكانية تفريخ أو استتبات كل ما هو منحرف وفاسد (٦٨) . بالإضافة إلى ذلك فإنه من الضرورى الاهتمام بشباب العمال فى مصانعهم وذلك عن طريق تأسيس البرامج العديدة التى تساعدهم على الاستغلال الرشيد لفراغهم بما يروح عنهم ويفيدهم . إذا تحقق ذلك فإنه من شأنه أن يؤدى إلى زيادة الانتاجية ، وذلك لأن الساحة النفسية للعامل تكون قد أخلت - بفضل برامج شغل الفراغ الفعالة - من كافة التوترات التى تعوق الاسهام الايجابى فى الانتاج . وإذا كنا قد تعاملنا مع الشباب الصناعى المنتج فإن علينا أن نعود أنفسنا أيضاً على ضرورة التعامل مع شباب الفلاحين ، باعتبارهم الشريحة الغالبة فى غالبية مجتمعات العالم . وذلك لكى تساعدهم - من خلال برامج قضاء وقت الفراغ - على الانتقال من عصر المشاعية الزمانية إلى عصر التحدد والتخصص الزمنى . هذا إلى جانب أننا نستطيع من خلال برامج أوقات الفراغ أن نقس تجانسا بين مختلف الفئات الشبابية داخل المجتمع الواحد ، ومن ثم تحريك هذا التجمع الجديد للارتباط بقضايا التغيير والتنمية فى المجتمع العام (٦٩) . واستنادا إلى ذلك نجد أن الشباب العربى يعانى من العجز عن قضاء وقت فراغه بصورة ملائمة . فحسبما تذهب بعض الدراسات تتخفص المشاركة الاجتماعية لدى

الشباب - كاسلوب لقضاء وقت الفراغ - بصورة حادة لتصل إلى ٧٦٪ من عينة الدراسة التي أشرنا إليها ، حيث نجدهم فقط هم الذين لهم مشاركة اجتماعية يقضون بها وقت فراغهم ، ويتضح تردى مستوى المشاركة الاجتماعية - كاسلوب لقضاء وقت الفراغ إذا اعتبرنا زيارة الأصدقاء والأقارب نوعاً من المشاركة ، وهو الأمر الذي كان من المنطقي أن يرفع من مستوى المشاركة عن النسبة المتدنية التي تميزت بها عينة الدراسة (٧٠) .

ولا يختلف الأمر كثيراً فيما يتعلق بالمشاركة الثقافية التي يمكن أن تشكل هي الأخرى إطاراً ملائماً لقضاء وقت الفراغ بصورة ملائمة لها عاندها على الشخصية الشابة . إذ تشير معطيات ذات الدراسة إلى ارتفاع قدر النشاط الثقافي لدى الشباب وهذا النشاط الذي بلغت نسبة من يشاركون فيه نحو ٤٧٪ عن قدر النشاط الاجتماعي العام غير أن الحقيقة الأكثر بروزاً في هذا الصدد تتمثل في أن هناك نحو ٥٢٪ من عينة الدراسة ليس لديها نشاطاً ثقافياً يمكن أن يشكل إطاراً لقضاء وقت فراغها (٧١) .

أما بالنسبة للنشاط الرياضي باعتبارها أحد مجالات وقت الفراغ فإننا نجد ذلك من خلال معطيات ذات الدراسة التي تؤكد أن ٢٩٪ فقط هم الذين لهم نشاطات رياضية متعددة ، وهي نسبة متدنية بالنسبة لمتطلبات هذه المرحلة العمرية .

وبرغم هذا الانخفاض الواضح لنسبة الشباب الذين يمارسون نشاطاً رياضياً ، فإننا نجد من خلال مشاهداتنا الواقعية أن هذه الممارسات غير منضمة تتم في الشوارع بصورة عشوائية في كثير من الأحيان في غالب المجتمعات العربية ، وذلك أما بسبب الأعداد المتزايدة للشباب أو بسبب عجز الامكانيات ، أو لأن ذلك ليس من بين الاهتمامات الأساسية للنظم الاجتماعية في المجتمعات النامية بما فيها مجتمعاتنا العربية .

ويتعلق الشرط الثاني لقضاء وقت الفراغ بضرورة تكامل برامج تنظيم وشغل وقت الفراغ . بمعنى أنه إذا كان وقت الفراغ في أحد جوانبه ترويحياً ، فإنه لابد أن تكون هناك الجوانب التي تهتم أساساً بتطوير الشخصية التي تنجـه إليها هذه البرامج . إذ يجب أن يهدف

البرنامج الترويجي إلى تفريغ التوترات الناتجة عن المعاناة اليومية . أما الجانب الآخر ، فيجب أن نعمل من خلاله على الارتقاء المادى والمعنوى بملكات الشخصية من طريق دعمها بكفاءات جديدة تجعلها أكثر مهارة وإتقاناً ، بحيث يعود ذلك بالفائدة على حياتها اليومية الانتاجية . فى إطار ذلك أيضا لابد من تأسيس برامج لشغل أوقات الفراغ ذات طبيعة جماعية ، بحيث تتيح مشاركة فئات شبابية عديدة بشكل فعلى ، (العمال والمتقنين والفلاحين وشباب الجامعة) بحيث ييسر ذلك تفاعل عناصر البناء الشبابى بما ييسر افران ثقافة وخصائص شبابية متميزة ، بل وموقف شبابى محدد ومتميز يسوده تجانس داخلى إلى حد كبير (٧٣) ، بحيث يساعد ذلك على خلق وحدة عضوية قادرة على دفع تنمية المجتمع وتجديد ثقافته .

أما الشرط الثالث فيتصل بضرورة أن تكون برامج شغل وقت الفراغ موجهة لاشباع الحاجات الأساسية للشخصية الشابة بصورة ملائمة ، وفى هذا الصدد يجب أن تحتوى هذه البرامج على مضامين دينية ذات طبيعة عصرية تهدف إلى تطوير قيم التراث وغرسها فى بناء الشخصية الشابة ، بحيث تمتلك المحكات التى تقود فعلها فى معترك التفاعل الاجتماعى . يجب أن تحتوى هذه البرامج أيضا على مضمون اجتماعى يؤكد على علاقات الشباب ببعضهم البعض داخل الشريحة الشبابية ذاتها ، وأيضا تلك التى تربطه بالسياقات المحيطة بهم حتى يكونوا على تماسك ايجابى وفعال بها . لابد أن تحتوى هذه البرامج كذلك على مضامين ثقافية تهدف إلى الارتقاء بالبناء الفعلى للشريحة الشبابية. هذا إلى جانب تضمونها لمضامين فنية تنمى الاحساس والتذوق الفنى كى تصبح الشخصية فى موقف تتمتع فيه بكافة ملكاتها وامكانياتها . هذا بالإضافة إلى التأكيد على مضمون قومى يجذب الشريحة الشبابية نحو تحقيق فهم كامل لمختلف القضايا القومية الهامة ، وهو الأمر الذى يعمل على اشغال جنوه المشاعر الوطنية والقومية لديهم بحيث يتجلى ذلك فى أساليب فعالة وبنائه (٧٤) .

بيد أنه لكى تتحقق الشروط السابقة فى أكثر مستوياتها انجازاً ومثالية ، فإن على هذه البرامج أن تستلهم الأيديولوجيا العامة للمجتمع ، بحيث يوضح هذا الاستلهم لها صيغة

القضايا التي ينبغي أن تكون موضع الاهتمام خلال هذه المرحلة ، وأيضا نوعية الفئات التي يجب الاتجاه نحوها لتنظيم وقت فراغها ، فبرنامج شغل وقت الفراغ إذا لم تكن موجهة أيديولوجيا فإنها تصبح مهددة بالضرب عشوائيا بلا هدف سوى تفريغ التوتر . بل إنها في حد ذاتها قد تصبح أساساً لتخليق ظواهر فاسدة ، وغريبة وضارة بحركة المجتمع وعمليات التنمية .

سابعا - الشباب ونظم المجتمع ، خاتمة ونظرة عامة .

يعبر الشباب في علاقتهم بعالم الكبار عن جدل المجتمع مع ذاته . فهم يأخذون أفضل ما في الماضي من خلال التنشئة التي تتم لهم في الحاضر ، وينطلقون بها إلى المستقبل . ومن ثم تربطهم بأجيال الكبار علاقة اتصال وانفصال ، فهم من ناحية يشكلون عنصر الاستمرارية والقوة في دورة الأجيال ، وهم من خلال ذلك يحملون التراث الذي ينقل إليهم في صدهم . غير أنهم لا ينقلن كل التراث ، ولكنهم يحصلن منه على ما يساعدهم على التكيف والحاضر ، وبما ييسر لهم اشباع حاجاتهم الأساسية في اطاره . في مقابل ذلك فهم يتخلون عن العناصر التي لا تساعد على التكيف أو تعاديه ، من هنا يبدأ الخلاف مع أجيال الكبار . فالتراث بالنسبة للكبار موضوعا للإجلال إلى درجة التقديس ، أما بالنسبة للشباب فالنظرة إليه محكومة بالمنفعة . قد يتمكن الكبار - بوسائل القهر والفرص - من نقل التراث إلى الصغار ، غير أنه حين يصبح الصغار شبابا يعرض كل شيء للمراجعة والتقييم والنقد ، بما فيه مكانة الكبار أنفسهم .

من هنا تحتل التنشئة الاجتماعية مكانة عامة ، حيث تتجسّد التنشئة الاجتماعية إذا توفرت لها عدة شروط ، منها امتلاك المجتمع لتوجه أيديولوجي محدد يشكل الإطار العام لمختلف جوانب عملية التنشئة ومراحلها ، ويضمن عدم انحراف التنشئة طالما أنها ملتزمة بالتوجهات الأيديولوجية العامة ، وعدم تناقضها طالما أن فاعلية مؤسسات التنشئة الاجتماعية تترتب بالنظر إلى بعضها البعض وبالنظر إلى التوجهات الأيديولوجية للمجتمع ، وأيضا بالنظر

إلى قدرة الشاب على الاستيعاب . ويتمثل الشرط الثانى فى تكامل مؤسسات التنشئة الاجتماعية وتلاقحها مع المرحلة العمرية للإنسان . فقد تلعب الأسرة ككل مساهمة التنشئة الاجتماعية فى الطفولة ، غير أنه حينما يلتحق الطفل بالمدرسة يتسع دور الأخيرة على حساب الأولى ، وحينما يبدأ مجال العمل أو المهنة فى الأداء فإن ذلك من شأنه أن يقلل تدريجيا من فاعلية عناصر التنشئة الاجتماعية الأخرى . وتبرز أى من مؤسسات التنشئة الاجتماعية على الأخرى بالنظر إلى طبيعة السياق الاجتماعى ، فالأسرة ترتبط بالسياق التقليدى ، بينما المهنة والعمل أكثر ارتباطا بالمجتمعات المتقدمة ، إضافة إلى ارتباطه بالسياقات الحضرية أساساً . بينما يرتبط الشرط الثالث بضرورة تكامل المضمون وتتابعه ، وفى هذا الإطار نجد أن مضمون التنشئة الاجتماعية محكوم بفاعلية بعدين ، الأول أن هناك حركة من المشاعرية والعاطفية إلى اكتساب القيم والعناصر ذات الطبيعة العقلية والرشيده ، بينما يشير البعد الثانى إلى تحرك التنشئة الاجتماعية من حيث تتابع مؤسساتها من الاتساع إلى الضيق ، فمساحة التنشئة التى تزديها الأسرة أكثر شمولاً واتساعاً من مساحة التنشئة التى يؤديها النظام التعليمى ، أو العمل .

وارتباطاً بذلك يلعب النظام التعليمى دوراً كبيراً سواء فى بناء الشخصية الشاب أو فى بلورة الحركة الشبابية عموماً . فالنظام التعليمى وخاصة الجامعة هى التى جمعت الطلاب ، وأكدت لهم نوعاً من الحصانة النسبية (دور حرم الجامعة) ، ثم هى من خلال ذلك خلقت الجماعة الطلابية كجماعة متجانسة فى جوانب كبيرة . بحيث يمكن القول بأن الشباب الجامعى من خلال وجوده فى الجامعة يتشكل وعيه بذاته ، ويموقفه من النظام الاجتماعى ، أو ردود فعله لسلوكيات النظام السياسى .

غير أننا نلاحظ أن للتعليم صلة واضحة بالبناء الطبقي للمجتمع ، فإذا كنا فى مجتمع نو توجه جماعى - اشتراكى مثلاً - فإننا نلاحظ أن التعليم يصبح متاحاً للجميع ، ومن ثم يساعد على إتاحة درجة أعلى من الحراك الاجتماعى لأكبر قدر من البشر ، بغض النظر عن الموقع أو الانتماء الطبقي ، ومن ثم فهو على المدى البعيد يساعد على تحقيق قدر من العدل

الاجتماعى ، وعدم بروز الحدود الطبقيّة الصارمة أو بلورة الطبقات فى مواجهة بعضها البعض ، على عكس ذلك نجد دور التعليم فى المجتمعات الليبرالية ، حيث التعليم باهظ التكلفة ، ومن ثم فهو غير متاح إلا لشرائح اجتماعية محددة ، ومن ثم نجد أن التعليم فى هذه المجتمعات لا يلعب دوراً أساسياً فى الحراك الاجتماعى ، بل فى بلورة الجماعات الطبقيّة وتحدد معالمها إلى حد كبير . إضافة إلى ذلك فقد يلعب التعليم دوره فى نشر حالة من الاحباط والتوتر بين المتعلمين الذين يعانون من البطالة ، والذين يصبحون بدورهم من الوسائل الهامة لاشاعة الوعي بضرورة التغيير الاجتماعى .

إضافة إلى ذلك نجد أن هناك علاقة بين التعليم - من خلال شباب الجامعة - والنظام السياسى ، فالشباب هم الأقل مسئولية تعرضاً لتحديدات المجتمع وقيوده ، فليس عليهم مسئولية معينة ، ومن ثم فهم محررون من هذا الجانب . إضافة إلى ذلك فإننا نجد أن أبناء الصفوة منضمون إلى النظام التعليمى ، خاصة الجامعة ، ومن ثم نجد أن هناك نوع من الاعتدال من قبل النظام السياسى فى معالجة تمردات الشباب ، وعدم استخدام القسوة معهم ، برغم أنهم الفئة التى يتكرر وجودها ومشاركتها فى التفاعلات المجتمعية العامة ، بخاصة فى حركات الاحتجاج والتمرد . أو قد يرجع عدم استخدام القسوة معهم - مثلاً يحدث مع فئات المجتمع الأخرى - نظراً لكونهم يشكلون اطار صفوة المستقبل ومن ثم هناك بعض التجانس موقف مجموعات الصفوة فى مواجهة الجماهير .

إلى جانب ذلك تتميز علاقة الشباب بالنظام السياسى بكونها علاقة موضع توتر دائم ، وذلك لاختلاف اتجاه الحركة بين الشباب والنظام السياسى إذ يهدف النظام السياسى إلى كيد الاستقرار والتماسك ودعم المؤسسة الاجتماعية ، بينما يرى الشباب فى الاستقرار ودعم المؤسسة الاجتماعية قيداً عليهم ، بمحاولة احصاءهم . ومن ثم وجدنا أن تمردات الشباب وعنفهم يتجه عادة لتثيل من النظام السياسى ، مهما ادعى تعبيره عن تفاعلات الجماهير وحسها . وأمّا ثورة الشباب فى الصين فى ١٩٨٩ ، حيث حاولت الجماعة الشبابية خلالها

المطالبة بقدر من التغيير في الاتجاه الليبرالى ، غير أن النظام السياسى كان من القوة بحيث تمكن من قهرها والقضاء عليها .

ويعتبر وقت الفراغ من الجوانب العامة التى يمكن الاستفادة منها فى دعم علاقة الشباب بالمجتمع ، كما أنه من الممكن أن يصبح وقت الفراغ - على العكس من ذلك - آلية للقضاء على علاقة الشباب بالمجتمع . فى الحالة الأخيرة نجد أنه إذا لم يشجع المجتمع الحاجات الأساسية لشبابه ، ومن ثم إذا تولد لديهم قدرا من التوتر ومشاعر الاحباط الناتج عن عدم الاشباع ، فإن قت الفراغ سوف يصبح هو الإطار الذى يهرب الشباب خلاله من ارتباطاتهم الاجتماعية . قد يكون الهروب بريئا فى البداية إلا أنه قد يصبح فى النهاية أثما ، حيث يشارك الشباب فى سلوكيات تفصلهم عن المجتمع ، ابتداء من تعاطى المخدرات للغياب فى عالم خيالى بعيدا عن المجتمع ومرورا بالمشاركة فى سلوكيات انحرافية واجرامية عديدة ، وحتى تمرد الشرائع الشبابية فى مواجهة المجتمع . وفى هذا الإطار يصبح وقت الفراغ هو ساحة الاستعداد التى تهيئ الشاب للسلوك الخارج على النظام .

من الممكن أن يصبح وقت الفراغ - على خلال ذلك - آلية لدعم علاقة الشباب بالمجتمع ، حينما يستفاد منه اما فى ممارسات تدعم أيديولوجياً المجتمع ، وثقافته أو قيمه السائدة ، أو الاستفادة منه فى إعادة تجديد الشريحة الشبابية ذاتها ، حتى تتخلص خلاله من توتراتها لتعود إلى المجتمع متخلصة من توتراتها ، وعلى استعداد للعمل والايجابية بفاعلية بما يعود عليها وعلى المجتمع بالنفع وبما يعمق العلاقة العضوية بين الشباب والمجتمع .

المراجع

- 1 - Parsons, T. The Social system (Gleonce, Kegan Paul, New York, 1961) P. 43.
- 2 - Orum, A. : Introduction to Political Sociology, The Social Anatomy of the Body Politic, (Prentice - Hall INC. Englewood. New Jersey, 1952, P. 87.
- 3 - Erikson, E. : Identity and the Life Cycle, New York, International University Press, 1959, P. 32.
- ٤ - أحمد خليفة : المحاضرة الافتتاحية لنوبة (نحو نظرة علمية جديدة للشباب في مصر) يونيو ١٩٧٥ منشورة في الشباب المصري وقضاياها من وجهة نظر المثقفين المصريين (منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية) ١٩٨٠ ص ٢ - ٥ .
- 5 - Eisentadt, S. N. : From Generation to Generation, Age Groups and Social Structure, Th Free Press, New Yourk, 1961, P. XIX.
- 6 - Ibid, P. 16.
- 7 - Flacks, R. : Youth and Social Change. Markham Publishing Company. Chicago, 1971, P. 23.
- 8 - Ibid, P. 43.
- ٩ - على ليلة : الشباب المصري وقضاياها من وجهة نظر المثقفين المصريين ، منشورات المركز القمى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، ١٩٨٠ ص ٦٤ .
- 10 - Richard Flaccks : Op. Cit. P. 33.
- 11 - Parsons, T. and Robert, E Bales : Famil, Socialzation and Interaction Process (Glencoe ILL, Free Press, 1955, P. 112.
- 13 - Ibid, P. 115.
- 14 - Ibid, P. 120.
- 15 - ibid, P. 119.
- 16 - Parsons, T. : Some Considerations on Theory of Social Change.

Rural Sociology, No., 26. 1961, P. 12.

17 - T. Parsons & Bales : Op. Cit., P. 111.

١٨ - علياء شكرى ، الاتجاهات المعاصرة فى دراسة الأسرة . دار المعارف . الطبعة

الأولى ، ١٩٨٩ ، القاهرة ص ١١٢ .

19 - S. N. Eisentadt : Op. Cit., P. 261.

20 - Ibid, P. XV.

21 - Richard Flaks : Op. Cit., PP. 23 - 24.

22 - Ibid, PP. 25 - 26.

23 - Ibid, P. 27.

24 - David. C. McClland : The 'Acheiving Society (Princeton, N. S. :
Van Nostrand, 1961. P. 28.

25 - Ibid, P. 27.

26 - E. Erikson : Op. Cit., P. 39.

27 - Richard Flaks : Op. Cit., P. 28.

28 - Ibid, PP. 28 - 29.

٢٩ - على ليلة : الشباب والمجتمع ، ملامح الانفصال الاتصال ، المؤتمر الدولى الثانى

للإحصاء والحسابات العلمية ١٢ - ١٤ . ابريل ١٩٧٧ ص ص ١٦٧ - ١٩٢ ، بخاصة ص ١٨٩ .

30 - Parsons T. & Platt G. : Age, Social structure and Socialization in
Higher Education. Sociology of Education XLIII. (1), winter,
1970. P. 16.

31 - Ibid, P. 21.

32 - Richard Flaks : Op. Cit., P. 31.

33 - T. Parsons & G. M. Platt : Op. Cit., P. 25.

34 - S. N. Eisenstadt : Op. Cit., P. 113.

35 - Ibid, P. XVII.

36 - Ibid, P. 117.

37 - Richard Flaks : Op. Cit, P. 36.

38 - Ibid, P. 39.

39 - Zolberg A. : Youth as a Political Phenomenon in Tropical Africa,
Youth and Society Vol. 2 N. I. 1969, PP 199 - 219.

- 40 - Richard Flacks : Op. Cit., P. 42.
 41 - Ibid, P. 44.
 42 - T. Parsons & G Platt : Op. Cit. P. 22.

٤٢ - على ليلة : الشباب المصرى وقضاياهم من وجه نظر المثقفين المصريين مرجع سابق

ص ٥٩.

- 44 - A. Zolberg : Op. Cit., P. 208.
 45 - Ibid, P. 217.
 46 - Richard Flacks : Op. Cit. P. 16.
 47 - Anthony M. Orum : Op. Cit P. 117.
 48 - Richard Flacks : Op. Cit. P. 18.
 49 - S. N. Eisenstadt : Op. Cit. P. XXXI.
 50 - A. Zolberg : Op. Cit. P. 203.
 51 - Ibid, P. 212.
 52 - S. N. Eisenstadt : Op. Cit. P. 119
 53 - Ibid, P. 120.
 54 - Ibid, P. 121.
 55 - Richard Flacks : Op. Cit. P. 11.
 56 - Ibid, P. 12.

٥٧ - على ليلة : الشباب والمجتمع ، ملامح الانفصال والاتصال ، مرجع سابق ، ص.

١٧١.

- 58 - Richard Flacks : Op. Cit. PP. 12 - 13.
 59 - S. N. Eisenstadt : Op. Cit. P. XXIII.
 60 - Ibid, P. XXI.
 61 - E. Erikson : Op. Cit. P. 72.
 62 - Richard Flacks : Op. Cit. PP. 43 - 44.
 63 - Ibid, P. 44.
 64 - Jansen, G. H. : Militant Islam, Haper & Row Publishers. New York. 1979, P. 128.
 65 - Flacks, Richard : Social and Cultural Meaning of Student Social

Problems. Vol. 7. winter 1970 PP. 340 - 357.

66 - Ibid, P. 345.

٦٧ - على ليلة : الشباب المصرى وقضاياها من وجهة نظر المثقفين المصريين ، مرجع سابق ، ص ٥٦ .

٦٨ - على ليلة : الشباب والمجتمع ، ملامح الانفصال والاتصال ، مرجع سابق ، ص ١٨٣ .

٦٩ - نفس المرجع ، ص ١٨٤ .

٧٠ - نفس المرجع ، ص ١٨٤ .

٧١ - نفس المرجع ، ص ١٨٢ .

٧٢ - نفس المرجع ، ص ١٨٣ .

٧٤ - نفس المرجع ، ص ١٨٣ .

٧٤ - على ليلة : الشباب المصرى وقضاياها ، وجهة نظر المثقفين المصريين ، مرجع سابق ، ص ٥٧ .

الفصل الثالث

مقومات الشخصية الشابة وخصائصها

المحتويات

- أولاً : مقدمة حول طبيعة الشخصية الشابة .
- ثانياً : مكونات الشخصية الشابة .
- ثالثاً : خصائص الشخصية الشابة .
- رابعاً : مشكلات الشخصية الشابة .
- خامساً : الشباب والعلاقة بالمجتمع (خاتمة) .

«لاعب ابنك سيعاً ، وأبيه سيعاً ،
وصاحبه سيعاً ، ثم أترك له العبل على
الفارب»

صدق رسول الله

أولاً - مقدمة حول طبيعة الشخصيات الشابة :

لا تختلف بنية الشخصية الشابة عن شخصية البالغين من حيث النوع بقدر اختلافها من حيث درجة الصياغة النظامية ، واكتمال عملية التنشئة الاجتماعية التي خضعت لها الشخصية . من هنا نستطيع القول بأنه إذا كانت شخصية البالغ تمثل حالة الإستقرار والثبات البنائي لبناء الشخصية الإنسانية ، فإن الشخصية الشابة تمثل الحالة أو المرحلة الدينامية لهذا البناء . وإذا كان الثبات هو القاعدة بالنسبة لشخصية البالغ وأن الحركة هي الاستثناء ، فإننا نجد أن الدينامية وحالة عدم التشكل هي القاعدة بالنسبة للشباب ، وأن الاستقرار أو السكون حالة مرضية أو استثنائية ينبغي البحث في أسبابها . وإذا كانت الشخصية تشكل بناء متكاملاً يتكون من مجموعة العناصر أو المقومات الأساسية ، فإننا نرى أنه خلال مرحلة الشباب نجد أن هذه العناصر تتفاعل تفاعلاً مزيجاً بحثاً عن الاكتمال الذي تحققه في مرحلة الشخصية البالغة التي تجاوزت مرحلة الشباب، ويحدث هذا التفاعل عادة في اتجاهين، اتجاه العناصر الى تجاوز هويتها أو كينونتها الحالية بحثاً عن وضع أكثر اكتمالاً في المستقبل، ذلك على المستوى الثقافي والاجتماعي والبيولوجي . أما الثاني فيتمثل في التفاعل الذي يتأسس بين عناصر أو مقومات الشخصية وبعضها البعض ، بحيث تحاول من خلال هذا التفاعل الأفقي تبادل التأثير

والتأثير بالقدر الذى يستهدف الوصول إلى خلق الشخصية المتوازنة . بالإضافة إلى ذلك هناك اتجاه ثالث ينتج عن اتجاهى التفاعل السابقين ، وهو التفاعل الذى يتم فى معية زمنية واحدة على مستوى رأسى فيما يتعلق بالعنصر الواحد ، بين الحاضر والمستقبل ، بحيث يتفاعل ذلك فى ذات الوقت مع التفاعل الذى يحدث بين مختلف عناصر أو مقومات الشخصية فى قلب الحاضر .

ومن الطبيعى أن تؤدى العناصر المكونة للشخصية والتفاعل بينها إلى تخلق مجموعة من الخصائص المستندة إليها والتي تميز الشخصية الشابة . ومنطقى أن يؤدى اسهام العناصر والتفاعل بينها وثبات هذا الاسهام إلى ثبات ملامح الشخصية . حقيقة أن هناك أنماطا فرعية للشخصية الشابة تفرق عن النموذج المثالى لها فى بعض الخصائص ان سلباً أو ايجاباً ، غير أن القواسم المشتركة بين الأنماط الفرعية الشابة تشكل فى العادة جوهر النموذج العام .

إضافة إلى ذلك يؤدى التفاعل المتوازن بين هذه العناصر بالنظر إلى السياق الاجتماعى من ناحية ، وكذلك بالنظر إلى المرحلة العمرية التي تمر بها الشخصية الشابة من ناحية أخرى ، إلى تخلق مشكلات فى بنية الشخصية الشابة ذاتها ، أو تتصل بالعلاقة بين هذه الشخصية وبناء المجتمع . ويؤدى تراكم المشكلات إلى ضعف الرابطة العضوية التي تربط الشباب بالمجتمع ، قد يكون الشباب هم أصحاب المسؤولية فى ذلك ، وقد يرجع الأمر فى النهاية إلى الطبيعة المنهارة للسياق الإجتماعى .

ثانياً - مكونات الشخصية الشابة :

الحديث عن مكونات الشخصية الشابة هو حديث تجريدى بالاساس يحال من خلال التأمل المتعسف فصل العناصر المكونة للشخصية الشابة للبحث فى طبيعتها واسهاماتها النفسية فى بناء الشخصية ، التي تعتبر نتاجا لتفاعل هذه العناصر أو المكونات التي نعرض لها فى الفقرات التالية .

١ - ويعتبر المكون البيولوجي أول هذه العناصر ، حيث نجد أنه يشكل أكثر المقومات أساسية بالنسبة لبناء الشخصية . ونقصد به البنية العضوية والفيزيائية التي تجعل الفرد كائناً عضوياً حياً . ومن حيث مكوناته البيولوجية فهو لا يختلف الإنسان عن أى كائن حى آخر ، حيث تلعب الوراثة البيولوجية دوراً أساسياً فى نقل التكوين البيولوجى من جيل إلى آخر بيد أن الاختلاف الوحيد يكمن فى إمتلاك التكوين البيولوجى للإنسان القدرة على التفاعل مع البيئة المحيطة ، وهو ما يعجز عنه الحيوان . ففى أعقاب الولادة البيولوجية للإنسان يبدأ دور الوراثة فى التقلص فى مقابل زيادة تأثير وطأة البيئة وفاعليتها . وتبدأ العناصر الخارجية الأخرى الصادرة عن البيئة الايكولوجية والاجتماعية والثقافية فى تأكيد فاعليتها حتى انها لتقلب أحياناً على التكوين البيولوجى ذاته . بذلك يمكن القول أنه إذا كان الحيوان ابن سلالاته ونوعه فإن الإنسان ابن مجتمعه وثقافته .

وفى هذا الإطار نستطيع أن نقسم حياة الإنسان بيولوجياً إلى أربعة مراحل . مرحلة الصغر والنشأة حيث الإنسان مولود بمجموعة من النوافع والاحتياجات والفرائض والاستعدادات البيولوجية التى يسعى الكائن الحى لاشباعها واعمالها . وأثناء عملية الاشباع هذه يقوى الكائن الحى بيولوجياً حيث يحقق درجة أكثر من الاكتمال للأعضاء الأساسية واتجاهها من حالة التجانس الى التخصص الوظيفى لهذه الأعضاء . وفى المرحلة الثانية ، وهى مرحلة الشباب نجد أن أعضاء الكائن الحى قد بلغت أوج نضجها ، حيث الجسم قوى وأنمصات مفتولة والفرائض قوية ، ومن ثم البحث عن اشباع أمثل . ومن الملاحظ أنه خلال هذه المرحلة تحدث عدة تغيرات فى شكل الجسم ، وفى الصوت ، وفى الطاقة التى يتمتع بها الإنسان . غير انه برغم هذه الحيوية والاكتمال البيولوجى المتدفق ، نجد أن الاكتمال الاجتماعى والثقافى لا يكن قد تحقق بعد . ومن ثم تعيش الشخصية الشابة عادة حالة من القلق ، أو عدم الاشباع ، ومن ثم عدم التوازن البيولوجى . هذا فى حين تمثل مرحلة الرجولة مرحلة شباب التكوين البيولوجى الذى اكتمل فى مرحلة الشباب ، فى حين تمثل مرحلة الشيخوخة حالة الانهيار بالنسبة لهذا البناء البيولوجى (١) . ذلك يعنى أن مرحلة الشباب هى أكثر المراحل حساسية وقلقا ودينامية من الناحية البيولوجية .

٢ - ويعتبر الجانب أو المكون الثقافي من المكونات الهامة في بناء الشخصية . ومثلما نجد أن المكون البيولوجي مشتق من البناء العضوي وما تحت العضوي ، فإننا نجد أن المكون الثقافي مشتق هو الآخر من بناء الثقافة والقيم ، بحيث يتم استيعابه داخل بناء الشخصية من خلال مؤسسات التنشئة الاجتماعية والثقافية ووسائلها العديدة . ويكشف تحليل بناء الثقافة والقيم داخل بناء الشخصية عن تضمينه لثلاثة عناصر ، العنصر الأول هو العنصر الإدراكي ويحتوي بداخله على مجموعة المعارف الموضوعية والدقيقة والتي بالنظر إليها تدرك الشخصية واقعها المحيط . أما العنصر الثاني فيتمثل في العنصر التقويمي ويحتوي بداخله على مجموعة المعايير والقيم التي تفاضل الشخصية إستناداً إليها بين البدائل المختلفة لاشباع الحاجات الأساسية للشخصية . أما العنصر الثالث فهو العنصر الوجداني ، وهو العنصر الذي يرتبط الشخص من خلاله عاطفياً أو مشاعرياً بموضوعات محددة للاشباع . وفيما يتعلق بمكانة مفهوم الثقافة والقيم في بناء الشخصية فإننا نطرح ثلاثة ملاحظات ، الأولى انتقال أو تدرج فاعلية مؤسسات التنشئة من البسيط إلى المركب ، ومن المتفرد إلى المتعدد . بمعنى أنه إذا كانت الأسرة هي مؤسسة التنشئة في الصغر ، فإننا نجد أن المدرسة تضاف إليها بعد فترة ، ثم جماعة الأصدقاء ، ثم نجد في النهاية أن عدة مؤسسات هي التي تتولى عملية التنشئة حينما يصبح الإنسان شاباً . أما الملاحظة الثانية فتتمثل في تباين مضامين التنشئة الاجتماعية والثقافية ، فمن المؤكد أنه وإن كان هناك قدر من التداخل والتكامل إلا أن هناك نوعاً من التخصص فيما يتعلق بمضامين التنشئة ، فالمعايير التي تفرسها الأسرة تختلف نوعياً عن المعايير التي تتولى المدرسة غرسها ، وتختلف هذه بدورها عن المعايير أو القيم التي تعمل مؤسسة العمل على تنشئة الشباب العامل عليها . أما الملاحظة الثالثة فتتمثل في تدرج وزن ومكانة عناصر الثقافة والقيم ارتباطاً بتقديم الشخصية الفربية نحو النضج ، فإذا كان العنصر الوجداني هو الذي يسبق أولاً في الصغر ، فإن العنصر الإدراكي يبدأ بعد مرحلة من تحرك الشخصية نحو النضج ، ثم يبدأ العنصر العاطفي التقيمي في الظهور بعد ذلك داخل بناء الشخصية . غير أن هذه العناصر لا يأتي كل منها بعد الآخر ، ولكنها قد تتواجد داخل المكون

الثقافى للشخصية ولكن يوازن متباعدة بالنظر إلى بعضها البعض .

ونظراً لأن الثقافة من حيث القيم والمعايير هي التي توجه سلوك الفرد في المجال الاجتماعى ، فإننا نجد أن الشخصية الشابة لا تكون قد استوعبت المكونات الثقافية بالقدر الذى ييسر لها توجيه سلوكياتها بصورة عقلانية ورشيدة داخل المجال الاجتماعى . ومن ثم نجدها تتبع أحياناً منطق التجربة ، المحاولة والخطأ ، فى تأسيس العلاقة بين سلوكيات معينة وقيم ثقافية بعينها . وقد تخطىء حينما توجه سلوكياتها بمكونات ثقافية غير ملائمة عشوائية لأنها لم تستوعب القيم التى توجه السلوك فى مجال اجتماعى بعينه . هذا بالإضافة إلى أن التزام الشباب بالقيم والمعايير الثقافية يكون حتى هذه المرحلة من العمر ضعيفاً واهياً ، وذلك لأن الشاب يكون فى مرحلة التعرف والتعريف بها لكنه لم يعمل فى الواقع ، ومن ثم لم يتفاعل بشئها ، وهو التفاعل الذى يتيح له الاستيعاب المفصل والعميق لها . ومن ثم نجد أن الشباب يمتلكون خلال هذه المرحلة نوعاً من المرونة الثقافية أو القيمية ، فهم فى حالة تجريب وتقييم وتعديل دائم لكل ما استوعبوه من قيم أنت إليهم من مختلف مؤسسات التنشئة الاجتماعية والثقافية . وفى هذا الإطار فقد يرفض الشباب القيم التى استوعبوها عن أجيال الشيوخ لأنها غير ملائمة للمواقف الاجتماعية التى يتفاعلون فى إطارها ، أو أنها لا تعبر عن رؤيتهم المخالفة لتفاعلات الموقف والسلوكيات التى ينبغى تأسيسها فى هذا الإطار ، أو أنهم قد يحتقروا قيماً ومعاييراً منقرضة لأنها أكثر توفيراً للشباب بالنسبة لحاجاتهم الأساسية مما هى وجهت سلوكياتهم بالقيم السوية . بل إنهم خلال هذه المرحلة قد يمتنعوا قيماً مضادة لقيم المجتمع تماماً ، لأنهم يدركوا أن منظومة القيم التى يسلم بها المجتمع وينتق عليها لا تنفعهم شيئاً حالياً أو محتملاً ، ومن ثم فقد ينضموا إلى سياقات اجتماعية تمتلك قيماً ومعاييراً مختلفة عنهم .

ونتيجة لذلك نجد أن المكون الثقافى غالباً ما يكون مكوناً مرناً ، يتسم بالمتغير وعدم الثبات ، بل وعدم تعمق جذوره فى بنية الشخصية الشابة . ومن ثم فالترام الشباب بهذه المكون

الثقافى عادة ما يكون ضعيفاً ، مؤشر ذلك أنهم قد يحاولون تجديد القيم التى استوعبوها ، أو البحث عن بدائل لها ، أو رفض هويتها المعاصرة والهروب بعيداً عن المجتمع ، بحثاً عن هذه القيم ذاتها فى مراجعها النقية والصحيحة .

٢ - ويمثل المكون الثالث فى المكون الإجتماعى فى بناء الشخصية الشابة . ويتحدد

مضمون هذا المكون بمجموعة الممارسات التى تتولى اعداد أو تأهيل الشباب للتعامل مع العناصر الاجتماعية الأخرى داخل بنية المجتمع ، أو التى تجيز قدرته على التعامل من خلال تعيين مكانته و دوره الاجتماعى . وإذا كانت العلاقة الاجتماعية هى أبسط أشكال التفاعل الاجتماعى بين الأشخاص فى المجتمع ، فإننا نجد أن هذه العلاقات تتأسس بصورة سوية واجتماعية إذا حدث تكامل بين توقعات الأنا واستجابة الآخر لهذه التوقعات ، ومن خلال هذا التآزر تنشأ الجماعة والتجمع ، والنظام ، والنسق والبناء الاجتماعى .

ويتحدد اكتمال المكون الاجتماعى باحتلال الفرد لمكانة محددة داخل بناء المجتمع ، وأداء الشخص لدور محدد انطلاقاً من هذه المكانة . ومن خلال ترتيب المكانات بالنظر إلى بعضها البعض يتجلى الوجه الثابت لبناء النظام ، أما تفاعل الأدوار المختلفة فيعكس جانبه الدينامى . فإذا نظرنا إلى الشباب انطلاقاً من ذلك فإننا نجد أنهم يحتلون مجموعة المكانات التى لم تكتمل أدوارها بعد . فمعظم الشباب يعيشون فى إطار النظام التعليمى أياً كانت طبيعته ، ومن ثم فإنوارهم من نوع الأدوار التابعة غير المستقلة . وذلك لأنهم مازالوا يقرهون لأداء أنوار كاملة . وإذا كان من طبيعة بناء أنوار الشيوخ أن ميكانيزمات الثواب والعقاب فيه محددة وواضحة وصارمة ، فإن أنوار الشباب تتميز بامتلاك قدر كبير من الحرية التى قد تصل أحياناً إلى حد الخروج على متطلبات هذه الأنوار ذاتها . وهو الوضع الذى ندرکه اصطلاحياً باعتبارها أنواراً ناقصة من حيث الصياغة النظامية ، أو أنها أنواراً لم تستقر بعد ، وهو الأمر الذى يجعل هذا المكون غير مكتمل أيضاً فى بناء الشخصية الشابة .

٤ - استخلاصاً مما سبق فإننا نجد أنه إذا تضمنت الشخصية هذه المكونات الثلاث

بصورة مكتملة ، فإن الشخصية حينئذ تكون في أكثر مستوياتها مثالية واكتمالا بيد أن نقص هذا الاكتمال في أى من مقومات الشخصية أو فيها جميعا قد يدفع إلى الاحساس العميق بالقلق والتوتر ، الذى يظهر عادة في الفجوة بين الاكتمال الناقص وبين الاكتمال المحتمل أو الذى ينبغى أن يكون في هذه الفجوة قد يحدث التمزق الشبابى ، قد يعانى الشباب من أزمة الهوية ، قد يرفضون الماضى والحاضر لأن به نقصهم وتبعيتهم ، وقد يتشوقون إلى المستقبل لأن به اكتمالهم . ومن خلال هذا التفاعل الدرامى تبرز خصائص الشخصية الشبابية التى نعرض لبعضها فيما يلى .

ثالثاً - خصائص الشخصية الشبابية .

عرضنا في الفصل السابق إلى كون الشباب يشكلون شريحة عمرية محددة بيولوجيا ونفسيا واجتماعياً ، ومن خلال هذا التحديد نجدها تتميز ببعض الخصائص التى تجعلها تختلف في طبيعتها عن مراحل الشخصية السابقة واللاحقة لمرحلة الشباب ، ونعرض فيما يلى لأكثر هذه الخصائص أهمية وبروزاً (*).

(أ) يعتبر التحدد بفترة عمرية محددة من أهم الخصائص التى تميز الشخصية الشبابية . ويتحدد هذه الفترة بالمدة الكائنة بين اكتمال النضج الفسيولوجى وبداية التأهيل أو النضج الاجتماعى . وهو النضج الذى يتحقق باحتلال الشباب لمكانة اجتماعية محددة يؤدى من خلالها دوراً أو أدواراً ترتبط بهذه المكانة (٢) . وبزعم تميز هذه الفئة العمرية بعدد من الصفات والقدرات الاجتماعية المتميزة فإن مناقشة هذه الخاصية ينبغى أن تتم في ضوء ثلاثة قضايا أساسية .

أول هذه القضايا أننا إذا كنا نحدد في مصر والعالم العربى هذه الفترة من ١٦ - ٣٠

(٥) تتميز خصائص الشباب من بين مختلف المراحل العمرية بكونها محددة بفترة عمرية قصيرة للغاية في عمر الإنسان ، تصل أحيانا إلى عشر سنوات ، ثم تذهب لتحل محلها شخصية كبار السن التى تصبح خصائص دائمة .

سنة ، فإن التحديد الزمني لنقطتي البداية والنهاية يختلف من مجتمع إلى آخر ، حسب الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والثقافية السائدة في كل مجتمع . هذا إلى جانب أن التحديد العمري للفئة الشبابية لا ينبغي أن يفصل عن تحديد المراحل الأخرى التي يمر بها الإنسان .

وتذهب القضية الثانية إلى أن تحديد الشباب بمرحلة عمرية معينة يفرض الاهتمام بالمسألة الجيلية . في ضوء ذلك يتميز الشباب عادة بأن لديهم نزعة إلى الإستقلال ، ومحاولة للتخلص من الضغوط والكران القهر المتسلطة عليهم من أجل توفير حيرة التعبير عن الذات . ونتيجة لهذه النزعة إلى الاستقلال والاعتماد على الذات ، يتميز الشباب بثم أكثر راديكالية وأقل إمتثالاً للسلطة المفروضة عليهم .

وتشير القضية الثالثة إلى اعتبار مرحلة الشباب مرحلة مؤقتة بطبيعتها ، فسنوات الشباب معدودة في عمر الإنسان ، ومن شأن ذلك أن يكون له نتائج هامة وواضحة . فقد تحدث فجوة بين الأجيال ، لكن من الخطأ القول بأن الفجوة بين الأجيال قد تؤدي إلى ظهور توجهات سياسية جديدة ، أو القول باحتمالية ظهور حزب سياسي يعبر عن الشباب في مقابل حزب آخر يعبر عن الفئة الأكبر سناً . ذلك يعني أن مرحلة الشباب تعتبر مرحلة مؤقتة بطبيعتها ، بحيث لا تشكل في ذاتها ظرفاً كافياً لتشكيل حركة سياسية دائمة . وتوجد شواهد عديدة تشير إلى أن عدم ارتباط الأفراد بالتنظيمات السياسية المستقرة في بعض الدول قد يتخذ شكل التعاطف مع الحركات والأحزاب السياسية الجديدة المستندة إلى الروابط العرقية اللغوية والثقافية ، وذلك من خلال أحياء نزعات قومية مختلفة كما هو الحال بالنسبة للنزوح الأمريكيين ، والناطقين بالفرنسية في كندا . ومن الطبيعي أن تكون الروابط بين ذوي القومية الواحدة أقوى من تلك الروابط التي توجد بين ذوي الجيل الواحد (٣) .

ذلك يعني أنه يمكن النظر إلى الممارسة السياسية الشبابية ، باعتبارها الجنور الحقيقية للتوجهات السياسية والأيدولوجية للإنسان السياسي ، إحدى عمليات التنشئة أو التطبيع السياسي . حيث تعمق في أطوارها في المستقبل ، ومن ثم نجدها تشكل الإطار الذي تعرض

فى نطاقه كافة التوجيهات السياسية للاختيار فيما بينها وبعد حسم الاختيار فإنه يتميز بدوامه بقية سنوات العمر .

٢ - وتمثل الخاصية الثانية فى أن فترة الشباب تتميز عادة بالدينامية لسببين ، الأول يرجع إلى أن فترة الشباب عادة ما تكون هى الفترة الكائنة بين مرحلتى الاعداد والقيام بدور فعال فى بناء المجتمع . وذلك فغالبا ما تتميز ملامح الشخصية فى هذه المرحلة بالغموض ، لأنها ما زالت فى مرحلة التشكل . وهذا هو السبب فى امتلاء هذه المرحلة بتفاعلات متوترة وقلقة . لأنها تسعى وراء الاستقلال وشغل الدور بعد انتهاء الاكتمال والتدريب وممارسته . أما السبب الثانى لدينامية هذه المرحلة فيرجع لطبيعة التكوين البيولوجى والفسىولوجى والوضع الاجتماعى للشخصية الشابة . إذ نجدما تكون عادة حساسة لكل ما هو جديد لأنها لم تستقر بعد . ذلك من شأنه أن يجعلها فى شوق دائم للتغير وهو ما يطلق عليه فى ظروف تاريخية معينة ، بالحاجة الدائمة إلى الثورة .

٣ - وتشكل القابلية للتشكل الخاصية الثالثة للشخصية الشابة . ويتضح ذلك إذا حددنا مكونات الشخصية الإنسانية من خلال أربعة عناصر رئيسية . العنصر البيولوجى الذى تولد به الشخصية الإنسانية ، والعنصر السيكولوجى الذى يكون عادة نتاجا لتفاعل العنصر البيولوجى بما هو خارج عن نطاق الشخصية الإنسانية حول محول أساسى يتمثل فى اشباع الحاجات البيولوجية والعنصر الاجتماعى الذى يشير إلى طبيعة المكانة التى يحتلها الشاب وأيضا طبيعة الأنوار الاجتماعية التى يؤيدها فى المجال الاجتماعى والتى تشير إلى أعمال الطاقة الشابة فى المجال الاجتماعى . والعنصر الأيبيولوجى أو الثقافى وهو العنصر الذى يشير إلى امتلاك الشخصية لمجموعة من التوجيهات الأساسية التى تحكم سلوكها فى المجال الاجتماعى (٤) .

فى إطار ذلك نجد أن عملية التشكيل تسير حسب عدة مستويات رئيسية . أولها أن الشخصية لها على كل عنصر من هذه العناصر عدة حاجات أساسية تتطلب الإشباع . ومن ثم فتحقق الإشباع أو الحرمان منه سوف يكون له تأثيره على بنية الشخصية وطبيعة سلوكها

المستقبلى . والثانى أن نتاج التفاعل بين العناصر المشكلة للشخصية الشابة هو الذى سوف يكون له تأثيره على طبيعة علاقة الشخصية الشابة بعالمها الخارجى ، والثالث أنه بالنسبة للعنصرين الاجتماعى والأيدولوجى ، نجد أن الشخصية الشابة تجرى اختيارا بشأنهما بين بدائل عديدة . فمن الناحية الاجتماعية يمارس الشاب اختيار المهنة ورفيق الزواج ، وطبيعة الحياة والسلوكيات الاجتماعية . ومن الناحية الأيدولوجية نجد أن الشخصية الشابة تعارس اختيار بين أى من الأيدولوجيات المطروحة على الساحة السياسية .

غير أن القضية الرئيسية فى هذا الصدد تتمثل فى أن تفاعل هذه الأبعاد الأربعة يؤدى عادة إلى انتاج أنماط أو أشكال عديدة للشخصية ، التى تظل بقية حياتها محكومة بطبيعة الامتزاج والتفاعل الذى تم بين مختلف العناصر . هذا إلى جانب أن عملية التشكل هذه تكون فى الغالب خاضعة لخاصية الانجذاب نحو المواقف المتطرفة . فالشخص المحروم ببيولوجيا وسيكلولوجيا واجتماعيا قد يميل إلى تبني أيدولوجيات متطرفة . وكذلك قد تنتمى الشخصية الشابة ذات التوجه الأيدولوجى اليسارى إلى الطبقة العاملة أو الشريحة الدنيا للطبقة الوسطى . غير أن ذلك لا يمنع أن يكون لها أحيانا انتماءها للطبقات العليا وتتمثل السمة الرئيسية المرتبطة بهذه الخاصية فى أن هذه المرحلة تسودها عادة مشكلات التشكيل ، كالقلق والتوتر والانفعال والخوف وعدم التحدد ، وكلها مظاهر تشير إلى الثراء الانفعالى الذى تتمتع به هذه الشريحة خلال مرحلة التشكل هذه .

٤ - ويشكل انتشار مشاعر القلق والتوتر الخاصية الرابعة للشخصية الشابة . ويرجع ذلك لموامل عديدة ، أولها قلق الشباب وتوتره الذى يرجع لطبيعة المرحلة التى يتخطاها بين الأعداد للدر والقيام به ، وما يصاحب ذلك من اختيارات قد تفرض عليه ولا تلائمه ، أو يطلبها وقد لا توائمه . العامل الثانى يتمثل فى الهوية الكائنة بين النضج الفسيولوجى والنضج الاجتماعى أساس الأهلية للانتماء الاجتماعى . بمعنى أنه فى فترات سابقة كان الإنسان بمجرد أن ينضج فسيولوجياً ، يمارس دوره الاجتماعى ، وبالتالي لا توجد هوة ، ومن ثم لا

يكون هناك تمزق ، لأن المشكلة تحل عادة بمجرد حدوث النضج الفسيولوجى للرجل أو المرأة . أما فى المجتمع الحديث فالوضع يختلف ، وذلك لأن حجم المعلومات التى تتبىح الانتماء الاجتماعى للشباب ضخمة ، ومن ثم فإن فترة الاعداد والتكوين تطول ، ومن هنا تتخلق الفجوة بين نضجه الفسيولوجى واعتراف المجتمع به كمواطن مستقل ، وله دور اجتماعى يؤديه دون مشاكل . وهذا يفسر لنا لماذا توجد أزمة الشباب فى شريحة معينة هى الشريحة المثقفة أو البرجوازية . الشاهد على ذلك أن أحداث ١٩٦٨ وما بعدها فى جميع أنحاء العالم ، فجرها الشباب المثقف أساساً . أما العامل الثالث الذى يؤكد خاصية القلق لهذه الفئة العمرية فيتمثل فى أن الشباب على خلاف الشيوخ (أرق أفئدة) ، فهم حساسون ، سريعوا الاستجابة بالرفض ، لأن روابطهم ضعيفة بالأوضاع القائمة . وهم فى ذلك على خلاف الشيوخ الذين ألفوا الأوضاع السائدة ، ومن ثم يصعب عليهم رفضها أو الخروج عليها . بل ينصب رفض الشيوخ فى الغالب على المتغيرات التى تستجد على أوضاع ألفوها ، وهم فى ذلك على عكس الشباب تماماً الذين دأبوا على رفض المتغيرات المستقرة والمألوفة .

هـ - وتشكل الطبيعة التجديدية الخاصة الخامسة التى تتصف بها الشخصية الشابة . فهم غالباً المجددون فى التاريخ ويتفق فى ذلك مع ترفور باتمان Pattman الذى أكد على دور الشباب المثقف كقوة كاسحة ومبادرة لتجديد المجتمع . ليس جديداً علينا أن نتذكر أن ماركس ولينين وفيدل كاسترو كانوا قبل كل شىء من ضمن المثقفين الشباب وليس العمال اليدويين (هـ) .

ذلك يخلق احساساً يتعلق بالموقف الدينامى للشباب عبر التاريخ . وفى هذا الصدد نجدهم - أى الشباب - يواجهون بمشككتين . الأولى اهتمامهم بقضية المستقبل فى اطار تفاعلهم مع الشيوخ . فإذا كان الماضى والحاضر هو نطاق الشيوخ ومحط تجسيد آمالهم ، فإن المستقبل هو محط أنظار وآمال الشباب . غير أن المستقبل لتحدد ملامحه فى الحاضر ، من هنا يصبح الخلاف حاداً حول بعض الممارسات التى يؤسسها الشيوخ ، والتى تمس بالأساس المستقبل الشبابى . وهنا يصبح الشباب قلقاً بشأن المستقبل ، وما قد يرثه من

أوضاع الحاضر وانحرافات باعتبار كونها متغيرات مؤثرة على المستقبل .. بحيث يتجسد ذلك فى تساولين رئيسيين ، من الذى له حق صناعة المستقبل ؟ أو بالأصح إلى أين نحن ذاهبون ؟ . ذلك يفرض تأكيداً على ضرورة المشاركة الايجابية الفعالة فى صياغة الحاضر من قبل الشباب ، لأن فى صياغة الحاضر تحديداً للملامح المستقبل ولأن المشاركة فى الماضى ضماناً من ألا يتفرد الشيوخ بصياغة المستقبل .

بيد أنه قد نشور فى هذا المجال قضية خلافية ، هل حقاً لدى كل الشباب إيمان بالمستقبل ؟ هل هذا الإيمان متجانس فى ملامحه بين مختلف الفئات الشبابية ؟ ما نلاحظه اختلاف تصور المستقبل بين مختلف الفئات الشبابية . فالمستقبل الذى قد يتصوره الفلاحين يختلف عن المستقبل الذى قد يتصوره العمال أو الذى يتصوره المثقفون الطلبة (٦) . غير أننا قد لا نتفق مع ذلك ، لأن المواقع الطبقيّة أو الفئويّة مواقع تستند بالأساس إلى المصالح الأثنية، وهى مشاعر تتناقض مع رمانسية الشباب ومثاليته وطهارته . الأوقع أن يمتلك الشباب تصوراً مستقبلياً واحداً ، غير أنه إذا كانت ثمة خلاقات فإنها تدور حول مدى إدراك تفاصيل المستقبل . وذلك يتوقف على حجم الاستيعاب الثقافى للشباب ووعيه ، إضافة إلى أن الارتباط بالمستقبل يستند إلى مدى تفكك الروابط مع الحاضر .

وتتعلق القضية الثانية بموقف الشباب من المستقبل . حيث يقف الشباب - على ما يذهب رانولف بورن Bourne فى مقاله عن الشباب والحياة Youth and Life - موقف وجوبياً قلقاً، يعبر فى إطاره عن احساسه بزيادة التناقض بين الاحتمالات المتجددة للسعادة الإنسانية من ناحية ، وبين التهديد بالحروب التدميرية من ناحية أخرى . ويبدو هذا التناقض أوضح ما يكون الآن ، ذلك أن انجازاتنا التكنولوجية قد تخلق عن اليوتوبيا طابعها الخيالى كما أشار هريوت ماركيز إلى ذلك ، فى الوقت الذى تجعل فيه البمار الشامل أمراً ممكناً . وقد عبر الشباب من خلال الحركة الطلابية عن احساسهم العميق بهذا التناقض ، بحيث بدا ذلك واضحاً تماماً فى شعاراتهم التى تطالب (بممارسة الحب لا شن الحرب) (٧) .

خلاصة القول أن لدى الشباب اهتمام ضرورى بالمستقبل لأن مصالحهم فى إطاره . ومن ثم يتبدى قلقهم بشأن ما قد يؤثر فى الحاضر على المستقبل ، أو بشأن عناصر الحاضر المتناقضة والتي قد تؤدى إلى تدمير المستقبل .

٦ - أن لدى الشباب ايماناً كاملاً بالتغير ، وهو الأمر الذى يعد سمة أساسية فى البنية الشبابية . وإذا كان هيجل قد قال بجدل الأفكار المتعالى ، وإذا كان ماركس قد قال بجدل التفاعل المادى ، فإننا يمكننا أن نتحدث قياساً عن مقولة جدل البشر عبر حركة التاريخ . هذا الجدل الذى يشكل الشباب عنصر الدينامية فى إطاره . فإذا قلنا أن لدى الشباب اهتماماً بالتغيير ، فإن السؤال الذى قد يثور ، وما هى الشواهد الدالة على ذلك ؟ فى إطار ذلك نذكر عدة شواهد ، الشاهد الأول يتمثل فى وجود ميل قوى لدى الشريحة الشبابية لتجاوز الواقع المحيط دائماً بالنظر إلى مثال يتمسك به أعضاؤها . فهى تميل إلى تجاوز ما هو كائن انطلاقاً إلى ما ينبغى أن يكون . من هنا يصبح ايمان الشباب بالتغير ظاهرة موضوعية ومطلوبة ، يدعم ذلك انهم أقل ارتباطاً بالواقع القائم وأكثر امكانية على استيعاب المتغيرات المتجددة (٨) . أما الشاهد الثانى فيشير إلى أن ما هو كائن هو ناقص من وجهة نظرهم . وقد يصبح النقص أكثر وضوحاً حينما يتعايش مع ذلك تفككا واضحا للسلطة التقليدية فى المجتمع تحت وطأة التحديث ، ومن ثم تصبح البنية التقليدية غير ملائمة ، ومن شأن ذلك أن يفرض الانتقال إلى بنية جديدة . غير أن ذلك أن صدق فى المجتمعات الزراعية أو البدوية ، فإنه قد لا يصدق بنفس القدر على المجتمعات المتقدمة التى تسودها بنية حديثة وثقافة حديثة أيضاً . غير أننا قد نؤكد فى هذه الحالة على دور الشباب فى مقاومة السلطة التقليدية للكبار ، باعتبار أن تفكيك سلطة الكبار يعد عاملاً أساسياً فى أحداث التغير الاجتماعى (٩) .

وبين الواقع الناقص أو التقليدى الذى يسيطر عليه الكبار من ناحية ، وبين المثال الذى يؤمن به الشباب من ناحية أخرى ، تظهر الشريحة الشبابية - خاصة الواعية - باعتبارها الية التحول أو الإنتقال نحو ما ينبغى أن يكون . حيث تغيير الواقع حسب المثال تجسيدا للمستقبل ،

الذى هو المحصلة النهائية لذلك . ويعنى ذلك أن هناك قناعة أساسية ترى أن الشباب هم أكثر الفئات رغبة فى التجديد وتطلعا إلى تقبل الحديث من الأفكار والتجارب ، ولذلك فإنهم يمثلون مصدراً أساسياً من مصادر التقدير فى المجتمع . على أنه من الضرورى أن نأخذ فى الاعتبار كيفية استيعاب النظام القائم لهذه الرغبة فى التجديد دون تناقضات أو صراعات حادة (١٠) .

٧ - وتشير الخاصية السابعة إلى وجود ثقافة شبابية تسود بين الشريحة الشبابية وبخاصة شباب الجامعات . بحيث ساعد على تخليق هذه الثقافة عدة عناصر ذات طبيعة عالمية، منها تضخم حجم الشريحة الشبابية فى العالم ، حيث نجد أن الهرم السكانى فى كثير من المجتمعات النامية والمتقدمة يميل لصالح الشباب . هذا بالإضافة إلى فاعلية عنصر التكنولوجيا فى بناء النظام العالمى ، ومن ثم فى دعم تماسك ووحدة الشريحة الشبابية فى هذا النظام ، من خلال أساليب الملبس (الجينز الأزرق) أو (موسيقى وأغاني الجاز عبر الراديو الترانزستور وشرائط الكاسيت) . وأيضاً دور وسائل الاعلام والاتصال والمواصلات التى جعلت عالمنا واحداً (١١) . بل اننا نجد أن تكنولوجيا الاتصال خلقت امكانية عالية لانتقال الأفكار والقيم من مجتمع إلى آخر . ومن شأن ذلك أن يجعل الشباب - بحكم قدرتهم على التجديد - أكثر قدرة على الاستيعاب والتواصل .

ويناقد عالم الاجتماع الفرنسى آلان تورين Touraine واقعية وجود وعى طلابى وذلك بالنظر إلى توفر شرطين ، ويمثل الأول فى الادعاء بأن الحركة الطلابية هى حركة مستقلة لها أهدافها وآلياتها الخاصة . والثانى يتمثل فى تركيزها داخل مجتمع الجامعة ذاتها . هذا الوعى يشبه فى كثير من الوجوه (الوعى الطبقي) لدى البروليتاريا الصناعية خلال القرن التاسع عشر وقد ذهب تورين إلى القول بوجود تماثل واضح بين الطلاب والعمال ، فى الجامعات الفرنسية كبيرة الحجم - وفى جامعة نانثير Nanterre المعزولة اجتماعياً - حيث نجد أن الطلاب قد أصبحوا يشكلون جماعة متميزة تشبه فى بعض الوجوه العمال الصناعيين فى المصانع الرأسمالية المبكرة . فضلاً عن وجود تشابه بين المعتقدات التى يؤمن بها الطلبة الآن والتصورات

اليوتوبية التى أمن بها الاشتراكيون الأوائل . ويواصل تورين وجهة نظره بقوله أن الجماعات فى كل الدول المتقدمة تكنولوجياً قد أصبحت احدى (القوى الأساسية فى عملية الانتاج) بحيث يمكن القول - فى ضوء هذا التصور شبه الماركسى - أن الطلاب قد ورثوا الدور الذى كان ينبغى أن تلعبه البروليتاريا وبإستطاعتنا أن نجد أفكاراً مماثلة - ولكن من منظور مختلف - لدى هربرت ماركيز Marcuse الذى تأثر إلى حد كبير بإيت ميلز فى تأكيديه أن الطبقة العاملة الصناعية - وخاصة فى مجتمع الاستهلاك والوفرة كمجتمع الولايات المتحدة - قد فقدت رغبتها قدرتها على احداث تغيرات راديكالية . وأن دورها الثورى القديم قد وقع الآن على كاهل المثقفين الشباب الذى يمثلون عموماً طلبة الجامعات . وفى مثال حديثة يحاول ماركيز توضيح وجهة نظره قائلاً (أنه لا يعتقد بأن الحركة الطلابية المعاصرة تمثل قوة ثورية ، ولكنها (أى الحركة) تعد عنصراً - داخل المجتمع الأمريكى - قد يتحول إلى قوة ثورية بالتحالف مع الجامعات المسحوقة وخاصة الزنوج (١٢) .

هذا الوعى يستند إلى ثقافة يمكن أن نسميها بثقافة الشباب . وهى ثقافة تشير إلى مجموعة التوجيهات القيمية والأساليب السلوكية التى تتجسد فى أنظمة علاقات اجتماعية وأنساق للاعتقاد ، تتبلور حول حاجات الشباب ووضعمهم فى المجتمع واحساسهم بمشكلاته . بحيث تضم هذه الثقافة فى مستوياتها الإدراكية والتقويمية والوجدانية ، أطراً قيمية وفكرية ومشارعية لتوجيه السلوك الشبابى ، فى هذا الإطار يمكننا التأكيد على أن ثقافة أوجيهم يدور حول عدة محاور رئيسية .

فهذه الثقافة تشكل من ناحية ثقافة فرعية على البعد العمرى ، بمعنى أنها ترفض بقيم ومعايير تختلف إلى حد كبير عن قيم ومعايير الآباء ، ومن ثم فهى ثقافة تدور عادة حول الجديد وترفض القديم . ثم أنها ثقافة تتطلع عادة إلى المستقبل ولا تحاول أو تعمق جنورها أو ميرتكراتها فى الحاضر . ويتمثل المحور الثانى فى أن ثقافة الشباب تميل عادة إلى رفع شعارات ذات طابع راديكالى كرفض التسلط والوصاية والسلطة ، وذلك فى مقابل التطلع إلى

الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية والديمقراطية (*) . ومن ثم فنحن نجد أن ثقافة الشباب - بغض النظر عن انتمائها الوطني - يكون لها عادة موقفا من القضايا ذات الطابع الإنساني ، كالوقوف إلى جانب الفئات الفقيرة أو المهضومة الحقوق داخل المجتمعات المتقدمة ، أو الوقوف إلى جانب شعوب المستعمرات ضد استقلالها ، هذا إلى جانب دعم قضايا التحرير على نطاق عالمي ، كما حدث في التنديد بالحرب الفيتنامية وما إلى ذلك . ويورد المحور الثالث في هذه الثقافة حول الحاجات الشبابية بالأساس ، حيث يتحدد موقفها من هذا العالم على مدى اشباع هذه الحاجات أو فرض الحرمان عليها - فاستنادا إلى ذلك تتم الادانة أو المباركة . وفي هذا الصدد نلاحظ أن شمة صيغة عالمية واحدة فيما يتعلق ببعض الممارسات الثقافية التي تنتشر عبر الأوساط الشبابية بشكل متجانس وسريع خلال فترة تاريخية وجيزة (*) .

٨ - ويشكل الطابع النقدي الخاصية الأساسية لثقافات الشباب ومجتمعهم . وإذا كنا قد أشرنا سابقا إلى رومانسية الشباب ، وإيمانهم الطاهر بالمثل ، فإن من المنطقي أن يستتبع ذلك اتجاه الشريحة الشبابية إلى نقد ما هو كائن بالنظر إلى ما ينبغي أن يكون باعتباره أطارا مرجعياً لذلك . ومن هنا نجد أن الثقافة الشبابية تنقسم بالطابع التقويمي أو النقدي . ويعني ذلك أننا إذا قلنا أن العناصر المكونة للثقافة هي العناصر الإدراكية والتقويمية والوجدانية ، فإننا نجد أن ثقافة الشباب تستند بالأساس إلى العنصر التقويمي ، ويصبح أساس التقويم والنقد متمثلاً في مدى كفاءة هذه الثقافة في اشباع الحاجات الأساسية للشباب ، وأيضاً مدى اقترابها من شكل المجتمع الذي ينبغي أن يكون أو الذي يتصورونه . بالإضافة إلى ذلك فإن هذه الثقافة تصوغ عادة جدلاً مع الثقافة السائدة ، وذلك فيما يتعلق بمطالب أو قضايا عامة تخص

(*) يشير الطلبة في الغالب بعض التساؤلات داخل مدرجات الجامعة تتعلق أساساً بالديمقراطية أو غيرها من القضايا المتصلة بممارسات النظام السياسي . يحدث ذلك أيضاً في المحاضرات التي تدور حل موضوعات لا تتصل من قريب أو بعيد بهذه القضايا . وهو الأمر الذي يشير إلى وهي طلابي يدور أو يتمركز حول قضايا محددة .

(*) يؤكد ذلك انتشار شعارات شبابية معينة داخل الشريحة الشبابية في مختلف مجتمعات العالم ، كارتداء الجينز الأزرق ، وإطلاق الشعر ، والاستماع إلى أغاني وموسيقى معينة . بل إننا نجد أنه حينما انفتحت الصين على الغرب ظهرت بعض القمصان الملونة التي يلبسها الشباب في شتائها ، برغم تباین التوجه الأيديولوجي والبناء الاجتماعي عن نظيره السائد في الغرب . ويمكن اعتبار أحداث التمرد الشبابي التي انتشرت عبر العالم في ١٩٦٨ أكثر المؤشرات دلالة على ذلك .

المجتمع بكل فئاته ، وليست مطالب تتعلق بالمصالح الخاصة بالشريحة الشبابية . وقد يرجع ذلك في بعض منه إلى الطهارة التي تتمتع بها هذه الشريحة ، وأيضا إلى المثالية التي تتوفر لها . هذا إلى جانب أننا كما أشرنا نجد أن الشريحة الشبابية (الطلابية) داخل الجامعة تنتمي عادة إلى مختلف الشرائح الاجتماعية ، ويتسق مع ذلك أن مطالبها ليست شفهية (*) .

٩ - وتعتبر امكانية التحول من الثقافة الفرعية - التي ترتبط بشريحة محددة - إلى الثقافة المضادة - التي تشكل وعي شريحة رافضة - من الخواص الأساسية التي تميز المجتمع الشبابي . وفي هذا الصدد ، فنحن إذا كنا قد أكدنا على وجود ثقافة فرعية يمكن أن نسميها بالثقافة الشبابية ، فإنه من الضروري أن تعمل الثقافة العامة في هذه الحالة على استيعاب عناصر التجديد الكائنة في إطار الثقافة الشبابية . بحيث يساعد ذلك على دعم أو اصرر العلاقة بين الثقافة الأم من ناحية والثقافة الفرعية - الشبابية - من ناحية أخرى ، عن طريق خلق قدر كبير من القواسم المشتركة بينهما . بحيث يعنى ذلك تطوير الثقافة الأم بالقدر الذى يمكن أن تستوعبه من الثقافة الفرعية الشابية . لكن إذا كانت هذه هي الحالة المثالية الواجبة للعلاقة بين

(*) يتسق مع ذلك ظاهرتين وقعتا في المجتمع المصري . وتتمثل الأولى في أن مصر قد شهدت منذ عام ١٩٧١ - منذ اعلان فلسفة الانفتاح الاقتصادي - قيام كثير من الفئات والجماعات مطالبتها ببعض المطالب الفئوية (كالمعلم ، المدرسين ، الأطباء ، الميادنة ، الزراعيين ، القضاء ، أساتذة الجامعة) في مقابل ذلك نجد أن الطلبة (شباب الجامعة) كانت مطالبهم في تظاهرات ١٩٧٢ ، ١٩٧٣ ، ١٩٧٧ ذات طابع عام تتعلق ببعض القضايا المنفصلة بصدى فاعلية النظام الاجتماعي والسياسي .

ويتسق مع ذلك - الظاهرة الثانية - ما حدث في المطالب الواحدة التي طالب بها شباب الطلبة كشريحة واحدة ، أن نجدهم في فرنسا قد دعا إلى إنهاء وضع حاسد وطالبوا بتأسيس تعليم ثقافي عالى وحقيقى . وفي اسبانيا طالب الطلبة بمحو آثار النازية من التعليم العالى قبل الشروع في تأسيس أى اصلاح ثقافى . وفي ايطاليا طالب الطلبة بازالة كل تفرقة اجتماعية وتقليل التفاوت بين مختلف مناطق المجتمع الايطالى . وفي اليابان ظهرت مطالب شبابية تسمى إلى تحقيق أهداف دقيقة ، ولكنها تثير النقاش حول النظام الاجتماعى والسياسى بأكمله . وفي أفريقيا نادى الطلبة بضرورة الخلاص من النفوذ الإستعماري في التعليم والسياسة وفي أمريكا اللاتينية طالب الطلبة باقامة علاقات وظيفية بين التعليم واحتياجات التنمية . وتوضح هذه الأمثلة أن الحركة الطلابية لم تستهدف غايات طلابية أو تعليمية بحتة ، بل تحتتها إلى المطالبة بادخال تغييرات جذرية في النظم الاجتماعية والسياسية القائمة ، والدعوة إلى تأسيس قيم جديدة يستند إليها بناء الدولة ككل ، بل إننا نجد عادة داخل مدرجات الجامعة المصرية والجامعات العربية تساؤلات تتعلق بمدى فاعلية أو علاقة موضوعات معينة - يدرس بالجامعة - بالتنمية الاجتماعية ، ومدى فاعليتها في ترقية اوضاع المجتمع ، أو ماذا فعل علم الاجتماع بالنسبة للمجتمع والتنمية في مصر والعالم العربى ، أو ما هي فائدة نظريات وافكار ومفاهيم العلم في تطوير مجتمعتنا .

الثقافة الكلية والثقافة الفرعية ، فإننا نجد أن الثقافة الكلية - ثقافة الشيوخ - تصمم أذناها عادة أمام أى إبداعات لثقافة أو شريحة الشباب ، ومن ثم تدفعها إلى التحول من ثقافة فرعية إلى ثقافة مضادة ، ونتيجة لذلك يشكل الشباب - وبخاصة طلاب الجامعة - مجتمعاً مضاداً وثقافة مضادة . فى أعقاب ذلك يتخلق حوار عنيف بين الطلبة والنظام الاجتماعى والسياسى ، قد يبدأ بلفظ الكلمات الحادة والنافذة غير أنه ينتهى أحياناً بطلبات الرصاص . وتحول القضية حينئذ لتصبح هل فى إمكان المجتمع والثقافة الأم قمع الشباب واخضاع ثقافتهم . فإذا اتبع المجتمع هذا التوجيه لمعالجة التفاعل بالقضاء على التناقض عن طريق نزع فتيل الاشتعال وتأجيل الانفجار ، فإننا نجد فى مقابل ذلك أن باستطاعة ثقافة الشباب المضادة السعى إلى التحالف مع الجماعات والثقافات الراديكالية الأخرى ، كخطوة ضرورية للقضاء على النظام القائم وثقافته الجامدة ، وتقديم بديل للملح المجتمع والثقافة التى ينبغى أن تكون (*) .

١٠ - وتمتيز مسئولية الاختيار والتوتر المرتبط به من أهم الخصائص المميزة للموقف الشبابى . وإذا كانت مرحلة الشباب تتعدد - كما أشرنا - باكتمال النضج الاجتماعى المستند إلى اكتمال التأهيل الاجتماعى للشباب للاضطلاع بمسئوليات محددة ، فإننا نجد أن الشباب هم الفئة التى تواجه بأعباء اختيار نوع المسئولية التى عليهم أن يقوموا بها وليست أعباء القيام بالمسئولية ذاتها . غير أننا نجد أن هذا الاختيار يواجه عادة بثلاث صعوبات ، وتمثل الأولى فى مدى تأهيل الشباب للقيام بأى من جوانب المسئولية فى مختلف المجالات الاجتماعية . أما الثانية فتتعلق بمدى ملائمة الظروف الاجتماعية المحيطة والقائمة لانجاز اختيار الاضطلاع بمسئولية محددة . بينما قد تنشأ الثالثة نتيجة لاتجاه المجتمع إلى فرض مسئوليات محددة على

(*) نجد غالباً أن مجتمعات العالم الثالث متخمة بالمطالب التى تدور حولها الخلاف بين الطلبة والنظام السياسى القائم . حيث يشكل الطلبة فى غالب الأحيان رأس حرية الانقلابات التى تتم ضد النظام السياسى القائم . فمثلاً نجد أن مظاهرات الطلبة هى التى شكلت الانقلاب الذى أطاح بالرئيس أحمد سوكراترو واحل الرئس سوهارتو محله . ومن ثم نجد أن كثيراً من الصفوات السياسية فى العالم الثالث تلجأ إلى اصدا القرارات الهامة أثناء غياب التجمعات الطلابية (كفترة الاجازات مثلاً) وذلك حتى لا يتمكن الطلبة من تشكيل جماعة ضاغطة لتدعيم القرار السياسى ، هذا إلى جانب اصرار كثير من الزعامات على عدم تسيير الطلبة أو الجامعة بحجة أن العلم يشكل مهمتهم الأساسية .

الشباب دونما إتاحة فرصة للاختيار ، أو حتى إتاحة فرصة التفاعل مع الاختيار المفروض ، وهو ما يمكن أن نسميه وصاية الاختيار .

واستنادا إلى ذلك أن مرحلة الشباب تواجه بضرورة القيام باختيارات تتعلق بالاضطلاع بمسئوليات عديدة . فمطلوب من الشاب ضرورة القيام باختيار التخصص . مطلوب منه اختيار المهنة إذا هو قد تخرج من الجامعة . ومطلوب منه الاختيار لتأسيس أسرة مع ما يترتب على ذلك من انجاز مسئوليات عديدة (*) . وإذا قلنا أن عملية الاختيار هذه تجعل الشاب يعيش لحظات القلق والتوتر الوجودي ، بما يعمد قدرة المخاطرة لديه ، ومن ثم تحمل نتائج القرار ، فإن ذلك من شأنه أن يؤكد أحقيته في المشاركة الإيجابية في صياغة الواقع الاجتماعي المحيط . وهو ما يعني تعميق انتمائه الاجتماعي . باعتبار أن هذا الواقع -الذي تشكل مسئولياته واختياراته جزءا منه - هو واقع شارك فيه . بيد أننا نجد على العكس من ذلك، أن حرمان الشباب من تأسيس اختياراتهم المستقبلية ، يؤدي إلى شعورهم بالقلق والاغتراب والانسحاب من الحياة الاجتماعية ، ومن ثم اضعايف انتمائهم الاجتماعي . بحيث يتحول إلى عبء يثقل كاهل النعمة ، وحشدا أو رصييدا ساكنا ومنتظرا لأي تمرد شبابي قادم وقادر على دفع هذا الحشد باتجاه اشاعة الفوضى في النظام الاجتماعي .

١١ - ويعتبر الرفض والتمرد من القواصم المحورية المميزة للشبابية . وتعنى هذه الخاصية عدم اقتناع الشباب بما هو كائن ومن ثم رفضه . وقد يرجع عدم الإقناع هذا إلى أنواع الحرمان التي تواجهها الشخصية الشابة فيها يتعلق بأشباع حاجاتها الأساسية . وقد يتخذ الرفض صورة رفض مؤسسات الدولة التي تحيط بالشباب ، والتي يصبحون أمام

(*) لا تتبيح الظروف في كثير من المجتمعات النامية للشباب الجامعة إمكانية القيام بمسئولية الاختيار . فمثلا في مصر وكثير من المجتمعات العربية نجد أن اختيار التخصص ونوع التعليم يخضع لآليات مكتب التنسيق بغض النظر عن القدرات الخاصة للشباب . وفي اختيار المهنة غالبا ما يتولى مكتب القوى العاملة ذلك في مرحلة التوجه الاشتراكي أما الآن فقد سقط هذا الإلتزام ، بغض النظر عن طبيعة التأهيل والقدرات أيضا . بل أننا نقابل في أحيانا كثيرة بمفارقات غريبة في هذا الإطار كأن يعين خريج الفلسفة مديرا لجمعية استهلاكية وهو ما يعني إسقاط إعتبار التخصص في التوزيع على الوظائف . هذا إلى جانب أن انخفاض مستوى الدخل ينفى مسئولية إختبار تحديد مسئوليات الشباب التي تأتيه دائما من الخارج وفرض عليه .

ضخامتها وفعاليتها فاقدى القوة والفاعلية . وقد يتخذ الرفض شكل التمرد علي منطق الوصاية الذي يحاول الشيوخ فرضه على الشباب بحجة عدم اكتمال نهم . وقد يصبح الرفض معنويا كما هو الحال فى النكته الناقدة لاحدى جزئيات الوجود الواقعى ، أو يتخذ شكل الهجرة المادية من الوطن . وقد يصبح الرفض لا مبالاة متخلقة عن مظاهر عديدة كالأحباط واستمرار الحرمان ، بحيث يؤدى ذلك إلى ضعف الانتماء ، والحياة بفكرة الهجرة كفكرة أيديولوجية . ويعنى ذلك أن يعيش الشباب بمعقلية المهاجر داخل حدود الوطن ، قاطع لكل ارتباطاته والتزاماته ، متخلياً عن أية تبعات قد تفرضها بديهية المواطنة (١٣) .

ويرتبط بالرفض والتمرد دور الشباب فى المعارضة السياسية والاجتماعية ، حيث لعب الشباب هذا الدور فى الولايات المتحدة الأمريكية التى لم تشهد منذ نهاية الحرب العالمية الأولى حركة عمالية سياسية . والتى لم تعرف أيضاً حزباً سياسياً راديكالياً شعبياً يمكن أن يكون مصدرراً لحركة راديكالية جديدة . ويصدق ذلك أيضاً على الفترة التى شعر فيها كثير من الأمريكين بعدم الارتياح لسياسة حكوماتهم الداخلية والخارجية . ونتيجة لذلك بدأ الطلاب الجامعيون يقومون بدور بارز فى التعبير عن عدم الرضاء عن السياسات الحكومية ، ثم معارضتها فيما بعد . ويمكن القول بأن الطلاب الجامعيين قد ظلوا يشكلون عنصراً هاماً فى الحركة الراديكالية ، ومصدرراً للأفكار النقدية . وفضلاً عن ذلك نجدهم يتولون قيادة التظاهرات الجماهيرية ، ويلعبون دوراً أساسياً فى التأثير على السياسة القومية من خلال تأييدهم لمرشحى المعارضة ، مثلما حدث خلال حملة رئاسة السيناتور يوجين مكارثى (*) (١٤) .

(*) يعتبر قيام شباب الجامعة بدور المعارضة السياسية من الظواهر المنتشرة فى كثير من المجتمعات النامية . ويرجع ذلك لعاملين ، الأول غياب المعارضة السياسية الفعالة والمؤثرة والثابتة على مواقفها من النظام السياسى القائم ، والثانى أن الطلبة الجامعيين هم بالتحديد أكثر الفئات التى يمكنها القيام بالمعارضة دون توقع ضرر مباشر أو مؤثر قد يصيبها . حيث لا يستطيع الموظف العام القيام بالمعارضة نظراً لامكانية عقابه وحتى رفقة من الوظيفة . بينما نجد أن الطالب أو الشاب لم يوضع لعملية الصياغة النظامية - Institutionalization الكاملة . ولعل هناك بالتاريخ المصرى والعربى ما يؤكد ذلك . فمثلاً ثار شباب الجامعات فى مصر كرد فعل لاحكام الطيران فى ١٩٦٨ كلحد آثار هزيمة يونيو ١٩٦٧ . وحينما ساد اعتقاد فى ١٩٧٢ بأن النظام السياسى عاجز عن تأسيس معركة تحرير الأرض ، تظاهر الطلبة وشكلوا بذلك احدى =

والجدير بالذكر أننا نجد أن التمرد السياسى أو المعارضة السياسية التى أعلنها الشباب فى كثير من الأقطار تكون عادة رد فعل للنظم التسلطية والرجعية الحاكمة فى هذه الأقطار ، حيث نجدها نظماً غير متكيفة واحتياجات التحديث ومتطلباته ، أو عاجزة عن اشباع الحاجات الأساسية لجماهيرها ، أو أنها متفصلة عن الجماهير وتوجهاتها الرئيسية . وتنشأ المعارضة حينما تحاول السلطة فى هذه النظم كبح هذه الحاجات أو القضاء على الأصوات التى تطالب بضرورة اشباعها . حيث تتحول هذه المعارضة فى النهاية من معارضة ذات طبيعة مؤقتة إلى معارضة سياسية دائمة ، نشطة ومستمرة للنظام القائم (٦٠) .

رابعاً - مشكلات الشباب مع المجتمع ، طبيعتها الأساسية .

عرضنا فى الصفحات السابقة للمتغيرات المتعددة التى تتفاعل فيما بينها لتخلق المسألة الشبابية ، أو لنقل المشكلة الشبابية . وأوضحنا أن بعضاً من هذه العوامل يرجع إلى بناء النظام العالمى ، بينما ترجع مجموعة أخرى من هذه العوامل إلى بناء المجتمع المحلى الذى يشكل البيئة المحيطة والمباشرة للشباب . فى حين تشكل الشخصية الشابّة ذاتها مصدراً لمجموعة ثالثة من العوامل . بيد أن هذه العوامل المؤثرة قد تمتلك تأثيراً إيجابياً على الشباب فتساعد على نضجهم ، ومن ثم على تطوير فعاليتهم وهو الأمر الذى يساعد على دفع التنمية وتقديم المجتمع معاً . وقد تصبح هذه العوامل ذات تأثير سلبي ضار ، تشيع الحرمان من أشباع الحاجات الأساسية للشباب ، ومن ثم تخلق فجوة بين الشباب وسياقه . وبعد الفجوة يأتى التمزق والصراع الذى يتطور فيكون له تأثيره المدمر على المجتمع والشباب معاً . من هنا تهتم هذه

= جماعات الضغط التى كان لها تأثيرها فيما بعد على قرار الحركة . وقد تقم الأنظمة السياسية على إلغاء التنظيمات الجامعية ذات الطبيعة السياسية كالاتحادات الطلابية ، وخلق كيانات بديلة وهزيلة ، وذلك بهدف قطع الطريق أمام أية معارضة سياسية للطلبة ، تحت شعار المناداة بضرورة تفرغ الطلبة لتلقى دروس العلم التى ينتهى أن تشكل جوهر اهتمامهم الرئيسى . غير أن المعارضة الشبابية برغم ذلك قد تنمو وتزدهر . تأكيد ذلك تمرد شباب جنود الأمن العام فى منطقة الهرم عام ١٩٨٩ ، وتمرد شباب الصين فى ١٩٨٩ ، وتمرد الجماعات الدينية فى الجامعة باعتبارها قوى المعارضة الحقيقية للنظام ابتداء من ١٩٨٩ وحتى الآن .

الفقرة بإستكشاف بعض مشكلات الشباب التي تظهر نتيجة للتفاعل بين الشباب والمجتمع ، بيد أننا قبل أن نعرض لهذه المشكلات نرى توجيه النظر الي ثلاثة ملاحظات أساسية

الأولى أن مشكلات الشباب قد ترجع إلى مشكلات يعانى منها بناء المجتمع ، وقد ترجع إلى جوانب نقص خطيرة تعانى منها الشخصية الشابة ، أو قد ترجع هذه المشكلات إلى طبيعة التفاعل غير المتناغم بينهما . والثانية ، أن مشكلات الشباب يمكن أن تنقسم أيضا إلى نوعين ، مجموعة المشكلات التي تعانى منها الشريحة الشبابية بعامة ، ومجموعة المشكلات التي تعانى منها بعض فئات الشباب ، كالشباب الجامعى مثلا . هذا بالإضافة إلى أن هناك مجموعة من المشكلات التي تشارك فيها الشريحة الشبابية على مستوى العالم ككل . والثالثة أن المشكلة الشبابية عادة ما تمر خلال تاريخ وجودها بمرحلتين ، المرحلة الأولى حيث تكون المشكلة مجرد مشكلة اجتماعية ، وخلال هذه المرحلة يمكن مواجهة المشكلة عن طريق بعض التغييرات فى البيئة المباشرة للمشكلة والمخلقة لها . وفى المرحلة الثانية تصبح المشكلة مشكلة بنائية ، حيث يتطلب حلها إجراء تغييرات جذرية فى بناء المجتمع القائم . هذا إلى جانب أنه كلما اتسع نطاق المشكلة لكى تغطى معظم أفراد الشريحة الشابة فى المجتمع ، كلما قاربت أن تكون مشكلة بنائية وليست اجتماعية والعكس صحيح . واستنادا إلى ذلك نعرض فيما يلى لبعض مشكلات الشباب :

١ - الشباب والحياة فى سياق مشكل .

نقصد بالسياق المشكل ذلك السياق الذى يمتلىء بمجموعة من المشكلات الرئيسية التى تنتشر فى مختلف مجالاته . فانهخفاض الدخل مثلا يعوق الإنسان عن اشباع حاجاته الأساسية ، ويجعله عاجزاً عن تطوير قدراته بالنظر إلى الآخر القادر على ذلك . قد يعانى السياق الاجتماعى أيضاً من مشكلة الإسكان - ولا نحتاج أرقاما للاستشهاد على ضخامة المشكلة فى مصر وغالب مجتمعات العالم العربى - التى يخضع لتأثيرها الشباب ، أما منخلل أسرتة التى قد تفتقد خدمة المسكن الملائم أو التى ليست لديها خدمة المسكن أساساً ، أو قد يعانى الشباب

منها بالنظر إلى حاجته المستقبلية . هذا بالإضافة إلى أزمة المواصلات والازدحام ونقص سلع الغذاء ، وهى المشكلات التى تجعل حياته اليومية معاناة تعسة ينبغى التخلص منها بالهروب أو المواجهة .

يدرك الشباب أيضاً أنه بعد التخرج سوف يكون مجرد ذرة مضافة إلى الركام الهائل من خريجي الجامعات المكسبين فى مكاتب الوزارات . كان ينبغى أن يشكل الشباب طاقة معدة ومؤهلة للإسهام بما يعود على الشباب والمجتمع بالنفع والتقدم ، إذا بهم يتحولون بألية غريبة من طاقة إيجابية إلى عبء يعوق انطلاق المجتمع . إضافة إلى ذلك فسوف يؤدى اسقاط الدولة لالتزامها بتعيين الخريجين الى تخلق مشكلة بطالة على مستوى خريجي الجامعات ، وهم الشريحة التى لديها الاستعداد لتحويل التوتر والقلق إلى تمرد وثورة ، ومن ثم فلنا أن نتوقع فترة قادمة تتميز بعدم الاستقرار الاجتماعى . ذلك لأن الشباب الجامعى يدرك التناقض بين امكانية من ناحية وعجز النظام الاجتماعى عن الاستفادة من هذه الامكانيات من ناحية أخرى . مثلاً أدرك فى فترة سابقة التناقض بين ما يتعلمه فى الجامعة من ناحية ومتطلبات الوظيفة التى يشغلها من ناحية أخرى . وذلك بحجة أن هناك فارق بين التعليم النظرى والفكرة التطبيقية . بحيث نجده يدخل الآلة البيروقراطية للمجتمع حسب شروطها وليس حسب كفاءته وقدراته . وقد حاولت إحدى الدراسات التى أجريت على عينة من الشباب التعرف على مشكلات الشباب من وجهة نظر هذه العينة ، حيث أكدت نسبة ٤٩,٩٪ على ضعف المرتبات باعتبارها المشكلة الرئيسية على حين أكدت نسبة ٣٧,٨٪ على ارتفاع تكاليف المعيشة ، ونسبة ٣٣٪ على عدم وجود فرص عمل ، ونسبة ١٨٪ على عدم القدرة على الزواج ونسبة ٦,٣٪ على عدم تلازم التعليم مع الحياة ، ونسبة ٢,٣٪ على عدم ملائمة القدرات الدراسية (١٦) . الأمر الذى يشير إلى حياة هؤلاء الشباب فى واقع سياق مشكل بالفعل . وفيما يلى أهم المشكلات التى يواجهها الشباب الجامعى بعد التخرج فى المجتمع (١٦) وفى مواجهة هذا الواقع المشكل يطرح الشاب معنى الوطن والمواطنة موضعاً للتساؤل . فالوطن فى تحديده الأساسى والمباشر ليس إلا مسكناً وملبساً ومكلاً ، وطموحاً لأشباع الحاجات الأساسية للإنسان ، وتجربة تراثية تؤكد حدوث

وقوات الاشباع أو الحرمان . ومن ثم فكما تحقق هذا الاشباع كلما تراكمت معانى تقديس المجتمع وتمتعت مشاعر الانتماء له والاستقرار بداخله ومن ثم العمل على تربيته . لأن الاسهام فى ترقية المجتمع له أساسه فى اشباع تحقيق طموحات الذات (*) . بغير ذلك فإن عجز المجتمع عن اشباع الحاجات الأساسية للبشر الشباب بداخله ، سوف يفرض على الشباب وخاصة شريحته الواعية والثقفة ثلاثة اختيارات صعبة .

وفى إطار الاختيار الأول ، يعيش الشباب داخل المجتمع وافضاً له محاولاً الانتقام منه واستنزافه . وذلك من خلال التحول إلى سلوكيات منحرفة انحرافاً اجرامياً ، أو بممارسة السلوك الانتهازى الذى يرى فى الغايات الخاصة أهدافاً واجبة التقديس ، مع الإيمان باستخدام أية وسائل قد تجسد له هذه الغايات ، فالغاية تبرر الوسيلة .

ويتمثل الاختيار الثانى فى الانزواء والانسحاب من الحياة الاجتماعية للمجتمع . معايشته دون التفاعل الإيجابى معه ، بحيث يعيش الشباب الذى يؤسس هذا الاختيار فى المجتمع دون الشعور بالانتماء له ، أو قد يصبح فى بعض الأحيان رصيداً مدخراً لأية جماعة ذات أيديولوجية هروبية ، قد تقدم للشباب الاشباع البديل ، ومن ثم تستقطبه كلية لكى تعيد توجيهه فى حركة مضادة للمجتمع .

ويتحدد الاختيار الثالث فى الوضع الذى يعيش فى إطاره الشباب مهاجراً داخل الوطن ، وافضاً لهذا الواقع ساعياً للهروب منه إلى مكان يساعد على تحقيق امكاناته واشباع حاجاته الأساسية ، وذلك عن طريق الهجرة إلى خارجه . تأكيد ذلك أن عدد المهاجرين من المجتمع المصرى إلى الخارج ، خاصة إلى البلاد العربية النفطية ، قد بلغ نحو ٦٨٨٨٨ ارتفع فى

(*) يزداد الأمر صوماً حينما تطالعنا وجوه المسئولين فى مواجهة مشكلات الواقع المتردية ، تصرح بوعود تتعلق بمواجهة هذه المشكلات ، وإن شهر كذا .. سوف يشهد حلها . بحيث تلعب هذه الوعد دورها فى تعقيد الأمور . لأنها ترفع من شأن الطموح وتوسع الفجوة بينه وبين الحرمان الواقعى . ويصبح القلق والتوتر الشبابى ، وديماً الانفجاس فى المادة التى تملأ الفجوة الكائنة بين الطموح المرتفع والحرمان الواقعى المتعمق .

١٩٧٣ إلى نحو ١٩٩٠-٩٦ بحيث يمكن القول بأن الهجرة قد تضاعفت في حوالى خمس سنوات إلى ما يقترب من سبعة مرات (١٧). وفى دراسة أجريت عن الشباب الجامعى سنل الشباب عما إذا كانوا يوافقون على الهجرة أم لا ، أجابت نسبة ٦٥,٤٪ بالموافقة ، وهى نسبة عالية يمكن اعتبارها مؤشراً للهروب من المجتمع ، بل أننا نتوقع من النسبة الباقية وهى ٣٤,٦٪ أن تحاول الهجرة والهرب أيضاً إذا استمرت المشكلات حادة فى مواجهتها . وفى محاولة لمعرفة سبب الهجرة إلى الخارج أجابت عينة الدراسة بأنها قد هاجرت لكى تشغل مناصب مناسبة ذلك بنسبة ٦,٥٪ فى حين أكدت نسبة ٣٠,٣٪ بأنها هاجرت لتحصل على دخل أكبر ، وأكدت نسبة ٣٢,٣٪ بأنها هاجرت لتعيش حياة كريمة وتحقق آمالها على حين ذهبت نسبة ٢١,٥٪ بأنها قد هاجرت لأن فرص العمل فى الخارج أفضل (١٨) .

لهذه الأسباب السابقة ، وبسبب المشكلات التى أشرنا إليها يعيش الشباب فى وطنه مهاجراً فى حالة انتظار دائمة لإصدار قرار الهجرة إلى الخارج تجسيده مادياً (١٩) متى توفرت الفرصة وأصبحت الظروف ملائمة .

٢ - الحرمان من المشاركة الاجتماعية .

إذا افترضنا - حسب البرهنة السابقة - أن الشريحة الشبابية هى صاحبة الحق الجوهري فى تشكيل مستقبلها بما يلائم امكانياتها . وإذا قلنا أن شريحة الشباب الجامعى هى الشريحة الأكثر وعياً بهذا المستقبل والاهتمام به ، والأكثر إدراكاً للطرق الملائمة - من وجهة نظرهم - التى تقودنا لهذا المستقبل . فإنه استناداً إلى ذلك نتأكد مشروعية المشاركة الاجتماعية من قبل هذا الشباب الواعى فى كافة المجالات الاجتماعية ، وأيضاً بما يساعد على تدريبها على قيادة المجتمع مستقبلاً ، بالنظر إلى ذلك وحسبما تؤكد دراسات علمية عديدة نجد أن لدى الشباب عزوفاً عن المشاركة الاجتماعية ، فمثلاً نلاحظ انخفاض المشاركة الثقافية للشباب إلى نحو ٥٢٪ من عينة احدى الدراسات (٢٠) وانخفاض المشاركة الاجتماعية إلى نحو ٧٦٪ (٢١) والرياضة إلى نحو ٢٩٪ السياسة إلى نحو ٨,٥٪ (٢٢) .

وبرغم انخفاض المشاركة الشبابية فى مختلف المجالات إلا أننا نجد أن هذا الانخفاض حاداً فى المجال السياسى ، ذلك برغم أن القضايا السياسية هى القضايا ذات الصلة المحورية بالنظام الاجتماعى وهى التى تجذب اهتمام الشباب عادة . بل أننا نجد أن كثيراً من المجتمعات النامية ترفض تسييس الجامعة ، تحت حجة أن الطالب الجامعى ينبغي أن يكون طالب علم فقط . ومن الممكن حتى إذا اتفقنا على وجهة النظر هذه أن يتاح نوعاً من التربية السياسية البديلة كإجراء الحوار حول قضايا محددة مع بعض التجمعات الشبابية . ذلك أن غلق المشاركة أمام الطاقة الشبابية سوف يؤدى بالتأكيد إلى عدم وعى الشريحة الشبابية - وهى التى تشكل الغالبية من ناحية ، ثم هى التى تتحمل عبء الانتاج فى المجتمع من ناحية أخرى - باتجاه حركة المجتمع، وهو الأمر الذى سوف ينعكس فى صورة حركة عشوائية للشباب بعيداً عن حركة النظام الاجتماعى الذى لم يمتلك توجهها أيديولوجياً واضحاً. هذا إلى جانب أن ذلك سوف يكون مقدمة لسلوك منسحب من حركة المجتمع وتفاعلاته ، فهو لا يشعر بأنه مشارك فى هذا المجتمع ، ومن ثم فمعنى أن يشارك بالعبء والانتاج . ثم هو من ناحية ثالثة قد يشكل المادة البشرية التى تعيش عليها الجماعات الخارجة على النظام سواء كانت ذات توجهات راديكالية أم سلفية ، تدعوه إليها كي يشارك تفاعلها ، بهدف رسم الطريق إلى تحطيم هذا المجتمع الذى لا نصيب لهم فيه ، ذلك تحت وطأة يوتوبيا خلق مجتمع جديد .

٣ - الحرمان من اشباع الحاجات الأساسية .

لدى الشخصية الإنسانية ، والشخصية الشابّة عادة مجموعة من الحاجات الأساسية التى ينبغى اشباعها . حيث يعنى اشباع الحاجات الأساسية النمو السوى لشخصية الشاب حتى النضج ، هذا بالإضافة إلى تعميق انتماؤه الأيديولوجى ، وهو الأمر الذى ينعكس على هيئة تحقيق درجة عالية من الاستقرار الاجتماعى (٢٢) . أما إذا لم يتحقق الاشباع لهذه الحاجات الأساسية ، فسوف تظل الطاقة الشبابية حبسية معرضة للانحراف والانفجار - تحت وطأت الحرمان - إذا تواجدت ثقبون فى جدار البناء الاجتماعى القائم تسلم إلى هذا الاشباع الخفى، ومن ثم انسياب الطاقة الشبابية إلى محاولات غير سوية أو تظل باقية على حرمانها فى

مختلف مجالات السياق الاجتماعى ، بما يجعل عملية اشباعها لحاجاتها ، أو بالأصح استمرار وجودها يواجه بعديد من المشكلات الأساسية .

واستشهاداً بأحدى الدراسات العلمية التى أجريت على الشباب المصرى (٢٤) نجد أن الشباب يواجه بمشكلات عديدة فى مختلف المجالات الاجتماعية ، فمثلاً قد لا تشكل الأسرة إطاراً ملائماً لاشباع الحاجات الأساسية للشباب . حيث نجد أن نحو ٤١٪ من حجم العينة يعانون مشكلات أسرية ، قد تدور حول صراع الأجيال ، الذى يتركز أساساً حول رفض الآباء التسليم بأشباع الحاجات التى يراها الشباب أساسية (٢٥) . فإذا انتقلنا إلى المجال الاقتصادى فإننا سوف نجد أن معاناة الشباب فيه أكثر وضوحاً ، حيث نجد أن نسبة ٨٣٪ من عينة الدراسة تعاني من مشكلات اقتصادية تعوق اشباع حاجات الشباب داخل السياق الاجتماعى (٢٦) ، وهو الأمر الذى يجعل السياق الاقتصادى بالنسبة للشباب مشكلاً من ناحيتين : الأولى ، أن انخفاض الدخل الأسرى يؤدى إلى عديد من الهرمانات بالنسبة لاشباع الحاجات الأساسية للشباب ، والثانية أننا نجد أن الشخصية الشاببة خاصة الجامعية هى الأكثر شعوراً بوطأة هذه المشكلات نظراً لتعدد مطالبها ، وأيضاً لارتفاع مستوى طموحاتها ، خاصة إذا كانت على بداية تأسيس حياة جديدة . ذلك كله فى مواجهة مستوى من الدخل عاجز أمام هذه الاحتياجات المتنامية ، وغير قادر حتى على الوفاء بالمستويات الدنيا لاشباع الحاجات الأساسية .

بالإضافة إلى ذلك يعاني الشباب من مشكلات دينية عديدة . ذلك أن حاجات الشباب فى هذا الإطار تظهر فى شكل تساؤلات تتعلق بالهوية الدينية والإيمان ، إضافة إلى مجموعة التساؤلات المتعلقة بمعانى أساسية كالله ، وما بعد الحياة ، وما إلى ذلك من التساؤلات التى يصعب تقديم إجابة عقلانية لها فى بعض الأحيان . بحيث يدفع ذلك بالشباب إلى معاناة الفموض فيما يتعلق بالجوانب الدينية لواقعه . يتأكد ذلك من نتائج الدراسة التى أشرنا إليها والتى تؤكد أن نحو ٢٧٪ من شباب عينة البحث يعانون من مشكلات تتعلق بالدين (٧) . ولا يعنى

انخفاض نسبة من يواجهون مشكلات بينية انخفاض حجم المشكلات الدينية ، ، لأن النسبة المشار إليها تعتبر في حد ذاتها عالية ، تجعل المجال الديني مشكلاً وتفرض ضرورة المواجهة الحقيقية في هذا الإطار

أما فيما يتعلق بالشباب الحاجات إلى الجنس كحاجة أساسية فإننا نجد أنها تشكل وضعاً مشكلاً بالنسبة للشباب الجامعي ، إذ يعتبر عدم وجود المسكن فيما بعد التخرج ، وإفتقاد الأمل في إمكانية تشكيل أسرة في قلب سياق لا يسمح بالشباب الجنسي خارج نطاق الأسرة ، من المشكلات الأساسية التي تواجه الشباب في هذه الدراسة ، إذ تذهب ذات الدراسة إلى أن حوالي ٢٨٪ من عينة الدراسة تعاني من مشكلات جنسية (٢٨) . ورغم الانخفاض الظاهري لدرجة المعاناة من المشكلات الجنسية ، فإن النسبة التي أشرنا إليها تشير بالتأكيد إلى مجموعة أخرى من الشباب التي لم تستطع أن تتحدث صراحة فيما تعانيه من مشكلات جنسية باعتبار أن ذلك يدخل في نطاق الحياة العام (*) .

وإذا كان السياق الاجتماعي لا يقدم - كما هو واضح من المعطيات السابقة - إشباعاً حقيقية لحاجات الشباب الأساسية ، فإن الشباب يكون عادة عرضة لمشاعر القلق والتوتر التي قد تسلمه في حالات كثيرة إلى أمراض وظواهر نفسية خطيرة ، قد تظل على المستوى الفردي في شكل ظواهر فردية ، أو قد تتجمع لتشكيل ظواهر اجتماعية ذات طبيعة هروبية إلى الدين ، أو لرفضه ، ومن شأن ذلك أن يساعد على انتشار حالة من القوضى الاجتماعية . بحيث تخلق

(٥) في هذا الصدد لنا ملاحظتان : أن هناك نوعاً من الضغوطية المرحلية التي بدأت تظهر داخل الحرم الجامعي حيث يتعرف الشاب على فتاة وتتطور العلاقة حتى إعلان الفتاة إشهاراً للمجتمع والأسرة على هذه العلاقة . وتستمر هذه العلاقة بكل متضمناتها على مدى السنوات الأربع . وفي نهاية السنوات الأربع ، نشهد موسم فسخ هذه الضغوطات ، حيث تقابل معظم هؤلاء الأشخاص وقد فسخوا الضغوطية أو تزوجوا بأخريات غير الذين خطبوا لهم في المرحلة الجامعية .

وتذهب الملاحظة الثانية إلى أن الجماعات الدينية بتأسيسها لامكانيات الزواج الداخلي ، تقدم إشباعاً مشروماً لكل من الشاب والفتاة بتشكيل أسرة ، ومنها سكناً بأقل قدر من التأثيث . هنا نجد أن الجماعة الدينية تلعب دوراً هاماً في جذب الشباب إليها . ففي مقابل الإيمان بالكارها ومبادئها ، نجد أن الجماعة تقدم له إشباعاً لحاجات الأساسية بحيث تطرح الجماعة نفسها للشباب كبديل للمجتمع الذي عجز عن إشباع الحاجات الأساسية للشباب بالشكل اللائق .

هذه السياقات الجديدة التي هرب إليها الشباب اشباعاً داخلياً وموقفاً لحاجات المنتمين إليها ، غير أنهم يشعرون في كل الحاجات أنهم قد إنسلخوا عن حركة المجتمع . يؤكد ذلك حجم المشكلات النفسية التي يواجهها الشاب حسبما تذهب ذات الدراسة ، حيث أكدت أن ٥٠٪ من شباب العينة يعاني من مشكلات نفسية (٢٩) تدور حول مشاعر القلق والاغتراب . وهي المشاعر التي تكمن أسبابها في السياق الاجتماعي ، الذي ينبغي التوجه نحوه مباشرة لاصلاح ما به ، لكي يوفر ما يساعد على تحقيق السواء النفسى للشباب . ذلك أن الشباب لديهم حاجات أساسية لابد من اشباعها ، فإذا صادف الشاب الحرمان من الاشباع ، فإن ذلك سوف يؤثر على قوة انتمائه الاجتماعي ، ومن ثم سوف يكون نهياً لأية انتماءات تقدم له اشباعاً بديلاً أو على الأقل تقدم له وعداً مستقبلياً بإمكانية الاشباع .

٤ - مشكلة الغياب الأيديولوجى :

يتبنى أى مجتمع - فى وضعه المثالى أو المعتاد - موقفاً أيديولوجياً محدداً تشكل متضمناته الموجهات الأساسية التي تحكم السلوك الاجتماعى ، باعتبارها المحركات التي يحكم بالنظر إليها على طبيعة الأداء . وتشير الأيديولوجيات فى معانيها الأساسية إلى مجموعة المبادئ أو الأفكار التي تشكل رؤية محددة للمجتمع ، ومن ثم موقفه من قضايا الوجود المحيط به . وتتمثل القيمة الحقيقية لأية أيديولوجيا فى أنها تطرح النموذج أو المثال الذى ينبغي احتذائه أو تمثله ، ومن ثم فى حالة غياب الأيديولوجيا أو عدم وضوح المثال الذى تطرحه ، فإننا نجد أن التفاعل الاجتماعى يتم بلا موجهات أساسية . ومن ثم يتحرك المجتمع حركة عشوائية يفقد الهدف ولا يمتلك خطاً مستقيماً للوصول إليه ، وهو ما نرى انعكاساً له فى سعى الأفراد لانجاز متطلباتهم وفقاً لأيديولوجيات خاصة قد تهتم بما هو خاص ، وتفضل على ما هو عام . وتكشف محاولة تخصص البنية الأيديولوجية للمجتمع المصرى مثلاً فيما بعد ١٩٥٢ عن تميزها بعدة ملامح أساسية .

وتتمثل أول هذه الملامح فى اعتقاد الأيديولوجيا للتمسك العضوى . إذ نجد أن أيديولوجيا ما بعد ١٩٥٢ ضمت مجموعة من العناصر التي لا تشكل مع بعضها بنية أيديولوجية

متماسكة ، تفرض مثالا واضحا ومحددا ينبغي احتذآؤه . فقد تعددت انتماءات المجتمع بين الانتماء العربى الاسلامى والاشتراكى وحتى الرأسمالى . بحيث تميز التاريخ الحديث بالانتقال بين مختلف هذه المواقف أو ضم بعضها معا . مما أدى إلى عدم الوصول إلى بنية أيديولوجية محددة المعالم ، ومن ثم فقد أدى هذا التنوع بين العناصر الأيديولوجية إلى طرح مشكلة تتعلق بالنموذج الواجب احتذآؤه ، والقيم التى ينبغي أن توجه سلوكنا .

وتشكل ظاهرة التنقل الأيديولوجى الظاهرة الثانية فى هذا الصدد وتأكيداً لذلك فإننا إذا تتبعنا التاريخ الأيديولوجى الحديث لمصر فسوف نجد أنه فى الفترة من ١٩٥٢ وحتى ١٩٥٦ ساد ما يمكن أن يسمى بالتوجه الأيديولوجى الرأسمالى الذى دعم ببعض العناصر القومية والاسلامية ، أما الفترة من ١٩٦١ وحتى ١٩٧٠ فيمكن أن نسميها بفترة الأيديولوجيا الاشتراكية ، هذا بينما تعرف الفترة من ١٩٧٠ وحتى الآن بفترة الانفتاح الاقتصادى والسياسى وتشجيع القطاع الخاص . والمشكلة الرئيسية فى هذا الصدد تتمثل فى أن الانتقال الأيديولوجى كان عادة انتقالا بين اختيارات متناقضة ، وهو الأمر الذى يعوق استيعاب أى من هذه الأيديولوجيات أو توجهاتها الأساسية . بحيث يسلم هذا التنقل الأيديولوجى إلى حالة من عدم الاستمرار ، ومن ثم إلى غياب النموذج الأيديولوجى .

إلى جانب ذلك تميزت ممارسة الصفوة الحاكمة لأيديولوجيتها بعدد من المشكلات ، فهناك مثلا ظاهرة التجريب الأيديولوجى (حيث كان الرئيس عبد الناصر يشير كثيرا إلى الصفة التجريبية لسياساته وعدم رغبته فى الالتزام بعقيدة جامدة) . هذا إلى جانب الانتقاء والتغيير الأيديولوجى ، بمعنى أن البنية الأيديولوجية قد تضم عناصر متناقضة إلا أنها متناقضة ، بالإضافة إلى ذلك هناك ما يمكن أن يعرف بالتوسطية الأيديولوجية . بمعنى أن لا نكون اشتراكيون بصورة واضحة (*) أو رأسماليون بصورة محددة ، بل نتبنى توجهها أيديولوجيا فيه أسوأ ما فى الاثنين معا ، يخلط بلاوعى بين العناصر المتناقضة فى بناء أيديولوجى واحد مثال

(*) من الثابت أن أول منطقة حرة افتتحت فى بورسعيد سنة ١٩٦٥ قمة سنوات المد الاشتراكى ولما سئل عبد الناصر أن هذا الاجراء يتناقض مع الفلسفة الاشتراكية سخر من ذلك مجيبا أنه «لا بابوية فى =

على ذلك القول بالديمقراطية ، والتأكيد في ذات الوقت على ضرورة أن يتم ذلك في إطار ترسية النزعة الأبوية .

يضاف إلى ذلك ما يمكن أن يسمى بأحادية ومحدودية التوجه الأيديولوجي . ونقصد بأحادية التوجه الأيديولوجي أننا نلاحظ أن الاختيارات الأيديولوجية في البلاد النامية تتم عادة على مستوى الصفوة السياسية من حيث اختيارها أو ممارستها دون اهتمام بعملية تربية الجماهير وفقاً لها . وهذا من شأنه إتاحة التفاعل بين الجماهير والاختيار الأيديولوجي حتى يمكنها في النهاية استيعابه بحيث يصبح أي انحراف أيديولوجي من قبل الصفوة له رد فعل واضح من جانب الجماهير .

أما محدودية التوجه الأيديولوجي فنمنى بها اقتصرها على الصفوة المثقفة سواء شريحتها المؤيدة أو المعارضة لهذه الأيديولوجيا ، في حين لم يحاول النظام الاجتماعي في أي من مراحل التاريخ المجابهة الشجاعة لتربية الجماهير تربية أيديولوجية محددة ومتعمقة .

من الظواهر التي انتشرت في هذه المرحلة أيضاً ما يمكن أن نسميه بظاهرة التعايش الأيديولوجي فنظراً لغياب حسم الخيار الأيديولوجي نجد أن معظم البلاد النامية عادة ما تكون مسرحاً لمجموعة من الأيديولوجيات المغلقة في وجه بعضها البعض . فقد توجد الأيديولوجية الاشتراكية إلى جوار الاتجاهات الليبرالية بالإضافة إلى الاتجاهات الداعية لإحياء التراث والتي ترى في الدين إطاراً ملائماً لتوجيه الواقع الاجتماعي ، غير أن الخطير في ذلك أن هذه

= الاشتراكية، بالإضافة إلى ذلك نجد أن عبد المنعم القيسوني في أول بيان للحكومة في سنة ١٩٥٧ ، يشير إلى أننا نعمل حسب فلسفة رأسمالية تشجع القطاع الخاص ، في الوقت الذي صدرت فيه قوانين الإصلاح الزراعي وتوزيع الأرض على صغار الفلاحين ، كمقدمة لصور قوانين ١٩٦١ الاشتراكية . وفي هذا الإطار أشار أحد المفكرين الاجتماعيين في إحدى المناقشات إلى أنه يعتبر أن الكارثة الحقيقية والتي تتجاوز كارثة يونيو ١٩٦٧ ، تتمثل في انسحاب الناصرية بكل متجزئاتها من عل المسرح الاجتماعي والسياسي أو استبدالها بغيرها أيديولوجية أخرى دون اهتمام من الشارع المصري الذي حقق له الناصرية الكثير ، ويعزى ذلك بالأساس إلى فشل الناصرية في تأسيس ما يمكن أن نسميه بالتربية الأيديولوجية للجماهير .

العناصر الأيديولوجية تستقطب أفراداً يحملون ولاء متعصبا لها ، ولا تحاول التفاعل أو الحوار الداخلي فيما بين بعضها البعض ، ومن ثم تستد قوتها إلى ما تستطيع جذبه من أعضاء . وهنا يحدث ما يمكن أن يسمى بالجماعات الأيديولوجية المتوازنة ، التي ترفض كل منها تصور الأخرى بحيث يمكن أن يقود هذا الوضع إلى ظواهر عديدة كالصراع الأيديولوجي ، الذي يسلم في بعض حالاته في النهاية إلى غياب الاتفاق الأيديولوجي المحد المعالم .

ذلك يعني أننا لا نستطيع أن نؤكد امتلاك البلاد النامية لايديولوجيا محددة ، ونتيجة لذلك تظهر ظواهر كثيرة كرد فعل لهذا الغياب أو التهرؤ الأيديولوجي ، من هذه الظواهر في اطار الشباب الجامعي هو تعريضه لخيارات أيديولوجية ممزقة ، وظهر ما يمكن أن نسميه بالجماعات الأيديولوجية الهروبية . وفي هذا الصدد لابد من النظر إلى الجماعات ذات الانتماءات الميينية أو الجماعات اليسارية على أنها تمثل اتجاهات هروبية (٥) ، حيث هي هاربة من حالة الفوضى الأيديولوجية تحاول أن تعثر على أطر مثالية تتولى بالنظر إليها تغيير الواقع الاجتماعي وترشيد حركتها في اطاره ، بحيث تعمل في اطار ذلك على تجميع الانصار حول هذه الأطر وترتيبها حول توجهاتها الأيديولوجية ، وقد تتحين الفرص أحيانا لفرض هذا المثال أو الأيديولوجيا على الواقع الاجتماعي إن سلما بالاقناع وان عنفا تحت طلفات الرصاص .

الظاهرة الثانية في هذا الصدد أن غياب المثال الذي يفرضه توجيه أيديولوجي محدد ، يؤدي أحيانا إلى انخفاض الانتماء الاجتماعي ، وممارسة الحياة وفقا لمنطق خاص ، تقدر في اطاره الغايات التي يسعى الفاعل لانجازها باستخدام أية وسائل متاحة حتى لو كانت غير

(٥) من الواضح خفوت صوت الجماعات اليسارية وبخاصة الماركسية في السنوات الأخيرة وبخاصة بعد إنهيار الاتحاد السوفيتي ، حيث وجدت هذه الجماعات نفسها في حالة من العزى الأيديولوجي ، وأمام هذه المفاجأة - إنهيار الاتحاد السوفيتي - تشرذمت هذه الجماعات ، اتجه بعضها ليستريح في خيمة القائلين بالعلمانية ، بينما اتجه البعض الآخر إلى بعض المواقف القومية المدعاة ، بينما مارس البعض الثالث نوع من النقد الاجتماعي المشواشي الذي لا يمتلك إطاراً محدداً الغريب في الأمر الهروب السريع من الماركسية ، وهجر قضايها ؟!!!

مشروعة في بعض الأحيان (**). المهم هو النجاح بغض النظر عن شرف الوسائل . مع ما يرتبط بذلك من اهدار لكل القيم والمقدسات التي لها تاريخ عريق من الاحترام في الوسط الجامعي .

٥ - الشباب والمؤسسات في المجتمع :

إذا أكد علماء الاجتماع أنه لكي يكتسب الإنسان خاصيته الاجتماعية فإنه لا بد وأن يعيش في مجتمع . حيث يتواجد الأنا مع الآخرين يؤسسون علاقات وأنوارا ، يخلقون المجتمع بسيطاً ليتولى هو بعد التعقيد تخليقهم . يعنى ذلك أن ثمة مجتمعاً له كيانه الكلى ، والفرد كجزئية يتعامل مع هذا الكل الذى شارك في تخليقه وأصبح الآن متضمناً فيه . بيد أن هذا التصور لعلاقة الفرد بالمجتمع قد تصلح لمجتمع المشاعة البدائي ، إلا أنه لا يلائم البناءات الاجتماعية التي خلقتها المراحل التاريخية التالية . حيث تعقدت علاقة الفرد بالمجتمع وأصبحت إلى حد كبير غير واضحة وغير مرئية وغير مؤثرة لهذا التصور المبسط لها .

ذلك لأن هناك كما في المؤسسات أو السياقات الجزئية التي تتوسط التفاعل بين الفرد والمجتمع ، ومن ثم تؤثر فيه وتتأثر به ، وهى بذلك تلعب دور الوسيط الذي يعكس احتياجات الفرد أو الذى يفرض متطلبات المجتمع . فى إطار ذلك يواجه الفرد نوعين من المؤسسات النوع الأول، ويتمثل فى مجموعة مؤسسات التنشئة الاجتماعية ، وتضم الأسرة والمدرسة والسياق المحلى كبناء ضبطى . فى مواجهة هذا النوع من المؤسسات يصادف الشاب نوعين من المعاناة الأولى

(**) من الظواهر المقلقة التي بدأت تسود الوسط الجامعي فى السنوات الأخيرة هى محاولة النجاح والتفوق استناداً إلى أية وسيلة سواء تمثلت فى الإكتفاء بالمرجع الأساسى أو حتى تخفيفه واختزاله كوسيلة سهلة وسريعة للنجاح وحتى الغش فى الامتحانات . وتعتبر الظاهرة الأخيرة من الظواهر التي أصبحت ملفتة للنظر حتى أصبحت هناك ممارسات عديدة ومبتكرة فى هذا الصدد ، الشاهد على ذلك الارتفاع الجنونى لعدد حالات الغش المضبوطة فى السنوات الأخيرة ... بل لقد أظهرت بعض التحقيقات أن الأسرة كانت تشارك الشباب فى إعداد وسائل الغش .

انها عادة ما تغرس في الشباب النماذج المثالية للسلوك الواقعي ، فهي عادة ما تسمح بحرية التعبير بل وتشجع الفرد عليها ، تسمح بالاختلاف مادام في حدود ما تفرضه مراسم الاختلاف وتقاليد ، نوع من الاختلاف يعمل علي تفجير طاقات الابداع والتجديد في بناء المجتمع ، وأثناء ذلك تغرس فيه المثال الواجب احتذاؤه . ومن ثم فهي تشكل مرحلة غرس أدوات القياس ومحكات السلوك التي تساعد الشباب على التفاعل الاجتماعي بشكل سوى . والمعاناة التي قد يواجهها الشاب في اطار ذلك تتعلق بالصدام الذي تتعرض له المثل والمعايير ومقاييس السلوك التي استوعبها في الصغر مع نظائرها في الواقع الاجتماعي ، التي قد تكون متحركة أو مناقضة . ومن ثم تعكس طبيعتها كم المعاناة التي قد يواجهها الشاب في حياته اليومية ، ومن ثم تكون هذه المؤسسات منعزلة عن سياقها متقدمة عليه أو متخلفة عنه ، وفي هذه الفجوة قد يقف الشاب ليتحمل المعاناة الناتجة عن هذا الانفصال .

النوع الثاني من المعاناة الي قد يتعرض لها الشاب بالنظر إلى هذه المؤسسات ، يتمثل في عجز هذه المؤسسات ذاتها عن فرض النموذج أو تأسيس ضوابط تكون منهرة، حيث النزعة الفردية كما هو الحال بالنسبة للأسرة في المجتمعات المتقدمة ، أو حينما تكون شديدة التماسك والصلابة بحيث تفرض نماذج جامدة على أنماط كالأسرة في المجتمعات الأشد تخلفاً . وفي الحالتين لا تلعب هذه المؤسسات دوراً فعالاً في تأهيل الفرد بالمتطلبات الحقيقية الملزمة للتفاعل مع الحياة الاجتماعية .

أما النوع الثاني من المؤسسات : فهي تلك التي تطلق عليها مجموعة المؤسسات القومية الحاكمة أو مؤسسات الدولة شعبية كانت أو سياسية . وفي الحقيقة أصبحت مؤسسات الدولة الحديثة تمثل في حد ذاتها مشكلة عالمية بالنسبة للفرد في المجتمع والشباب بصفة خاصة . فهذه المؤسسات أصبحت من الضخامة بحيث لا يستطيع الفرد أن يحاول مواجهتها ومن ثم يظل الفرد في حالة خوف وقلق دائم من امكانية سطوتها عليه . خوف على حريته من أن يعبر أو أن يكون مضمن التعبير مقتاضاً وخوف من الاغتراب الذي قد تفرضه هذه المؤسسات عليه

بما يقهر طاقات الابداع فى ذاته . كأن تحاول فرض منطق فكرى أو وصاية أيديولوجية معينة ، ومن ثم تقولب تفكيره فى قالب معين قد لا يتلاءم مع بناء شخصيته ، لكن يتلاءم مع أهداف هذه المؤسسات .

ذلك يفسر قلق الشباب وتوتره وربما انفجاره رافضاً هذا الوضع المفروض عليه . وذلك يفسر أيضاً هذا الموقف الحاد الذى يقفه الشباب من المؤسسات الحاكمة فى المجتمع أو من الذين يتولون مقاليد أمرها . بحيث تنتوع أسباب الرفض بين الخوف على تحقيق تصورهم للمستقبل فى ظل هذه المؤسسات ، أو ادراكهم لعدم ملائمة اتجاه وطبيعة التغير الذى تفرضه هذه المؤسسات ومن ثم تحدث إنفجارات عديدة قد يتخذ الانفجار شكل النقد العنيف لها أو حتى تحديها لها ، أو تحدياً . وحين اليأس وفقدان الأمل يصبح الهروب إلى جماعات هروبية ساكنة ومنعزلة أو متحدية مشروعاً كونها ترفض ما هو ملائم للتصور الشبابى .

٦ - الهوية بين المثال وتجسيدات الواقع :

الحالة المثالية فيما يتعلق بحياة الشخصية فى السياق الاجتماعى أن يحدث تطابق بين النماذج وأنماط السلوك التى استوعبتها الشخصية فى مرحلة التنشئة وبين تجسيدات الواقع ، بيد أنه قد تحدث انحرافات عن هذه الحالة المثالية ، كان يتخلق تناقض أو انحراف بين المثال تجسده الواقعى ، قد لا يعى ذلك الصغار ، لأنهم لم يصلوا بعد إلى مستوى التفاعل الاجتماعى المسئول ، وقد لا يهتم به الشيخ لأنهم قد يكونوا هم المسئولون عن ذلك . يبقى الشباب ، وهم المرحلة العمرية التى تواجه واقعها بمشها ، ومن ثم فهى تعيش مرحلة تجريب أو بالأصح بحثاً دائماً عن اليقين ، ولذلك فهى عادة ما تكون الأكثر قدرة على ادراك التفاوت بين المثال والواقع . ومن ثم يتولد لديها قلق وتوتر يتعلق أساساً بما ينبغى أن يكون عليه التفاعل . ونتيجة الخبرة بهذا التفاوت تتجه إلى الرفض لحركتها الاجتماعية ، بيد أن الرفض لا ينصب على القيم الأساسية ، وإنما ينصب على تجسدها الواقعى . ومن ثم ، فهو ليس إلا مطالبة بعودة هذه القيم إلى شكلها المثالى .

إذ نلاحظ عند الشباب حيرة بين النموذج الذى ينبغي تمثله أو الذى يجب احتذائه لى يحقق طموحه وبين كثافة تجسده فى الواقع . وهل إذا تمثل النموذج أو احتذاه ، فهل سيساعد ذلك على تحقيق طموحه ؟ هل الاتفاق مفتوحة لذلك ؟ المؤكد أن الحياة المصرية كان يسودها فى فترة سابقة نموذجان ، النموذج الفردى ، والنموذج الاشتراكى . النموذج الفردى يتأسس على قهر المزاichen فى ساحة الصراع . بينما يفترض فى النموذج الاشتراكى تأكيداً على عدالة التوزيع والمشاركة . ويحدث الخلط حينما نكتشف أن هناك غموضاً يتعلق بالنموذج الذى يجب أن نحتذيه وذلك الذى يجب أن نرفضه . فالتعليم مثلاً يؤكد على المنافسة للحصول على المجموع وهو فى ذلك يدعو إلى احتذاء النموذج الفردى ، بينما محتوى التعليم ومضمونه كان إشتراكياً . ذلك قد يسبب نوعاً من الخلط قد يسهم فى فساد القضية وفى أقلها احتمالية سوف يجعلها تعيش فى بيئة محيطية متخمة بالتوتر . حينما أصبح واقعنا الاجتماعى يعيش بدون نموذج نسعى إلى تجسيده ، فلا وجود للنموذج الاشتراكى بعد أن دخل المجتمع تجربته الليبرالية ، والنموذج الفردى مطروح بصورة مشوهة . والنتيجة أننا نعيش حالة من الفراغ تهدد بأن ينفرط عقد المجتمع ، مؤشرات ذلك ارتفاع معدلات الجريمة ، وتعاظم المخدرات .

وأمام الحيرة والخلط بين النماذج والتوترات الناتجة عن ذلك ، تقع عدة ظواهر فى المجال الشبابى ، وكلها تشير إلى أن ثمة بحث عن نموذج يرغب الشباب تمثله ، واحتذائه ويلقى موافقة اجتماعية . فقد يرفض الشباب ابتذال القيم الأساسية ، ومن ثم يبرز نداء بالعودة لهذه القيم الأساسية فى شكلها المثالى ، يتجلى ذلك فى اتجاه الشباب نحو الارتباط بجماعات ذات صبغة دينية ، أو ذات منطلق أيديولوجى معين . وفى هذا الإطار لا يجب أن نسمى ذلك هروباً انحرافياً كما قد يحلو للبعض تسميته ، ولكنه اتجاه ايجابى ينجزه الشباب بحثاً عن القيم فى أصولها ومراجعتها النقية ، قد تختلف منطلقات واتجاهات الشباب فى ذلك ، إلا أن العافز أو الدافع يظل دائماً هو البحث عن المثل فى صيغتها الأساسية ، نقية تختلف عما يراه منحرفاً فى بيئته المحيطية .

فإذا لم يكن الشباب على قدر من الرشد الذى يؤهله البحث عن المراجع النقية فإنه يتجه عادة إلى الكفر بالمثل الكائنة ، ونتيجة لذلك فقد يتجه عنيفاً ومحتجاً إلى التطرف ويتبنى قيما قد يراها المجتمع منحرفة ، إلا أنها دائما مجالا تقيا وطارهاً يندفع إليه الشباب ، هروباً من المعاناة التى يواجهها ، نتيجة لإفتراده أكثر الطرق سلامة لالغاء مصادر التناقض .

٧ - الرفض كظاهرة شبابية معاصرة :

لا شك أنه قد وقعت مجموعة من الأحداث التى ميزت مجتمعنا الإنسانى المعاصر وأثرت على طبيعة تفاعله ، فقد أدى تأسيس الثورة العلمية والتكنولوجية ومن ثم اندفاعها بمعدلات متوالية هندسية إلى إلغاء البعد المكاني بين مختلف السياقات الاجتماعية المحلية وترتيباً على ذلك لم يعد غريباً تواجد تجمعات قد تتباين فيما بينها محلياً إلا أنها تخلق تجانساً فيما بينها على المستوى العالمى . بيد أن تزايد السرعات التى انطلق عقالها منذ عهد مجموعة الثورات السياسية والعملية والتكنولوجية أدى إلى طرح كم هائل من المتغيرات فى اطار واقع التفاعل الاجتماعى بحيث انتفت قاعدة الثبات التى يمكن للشباب مثلاً أن يؤسس على أساسه تنبؤاته بشأن المستقبل . ونتيجة لذلك فقد تولد لديهم قلق وتوتر بشأن المستقبل والقضايا المتعلقة به . قد تختلف القضايا وفقاً للسياقات المحلية إلا أنه يظل مؤكداً أن هناك قاسماً مشتركاً بين الشباب على المستوى الإنسانى ، الكل لا يعرف إلى أين هو ذاهب ، ومن شأن هذا القلق أن يبرر منطق الرفض إذا أحس الشباب أن الشيوخ ليس لديهم نفس توترهم أو قلقهم بشأن المستقبل . ومن هنا يتجذر الرفض لعدم مراعاة حقه فى أن يعلم إلى أين يسير ، رفضاً لادراكه أن الجيل المسيطر مساييراً لما يجرى ولا ينتبه الانتباه الكافى لهذه الطفرات التى تتلاحق ، والتي سيكون الشباب ضحية لها إذا لم يكن ثمة تخطيط يحدد بوضوح نقطة بدء الانطلاق وأماكن الانجاز والنتائج المتوقعة .

هذا الرفض قد يأخذ شكلين ، الأول صريح يعلن فى اطاره الشباب أن الشيوخ ليس لديهم الانتباه الكافى لحرارة الحاضر والمستقبل ، ولذلك فإن لهم الحق فى رفض قيادة الشيوخ

للمجتمع . بذلك يصبح رفضهم رفضاً لمطلق الوصاية أو القوابة التي قد تفرض من أعلى (من الخارج على حركتهم) . وقد يتخذ الرفض أيضاً طلباً إيجابياً معلناً من أجل المشاركة في دراسة القرار وإصداره ماداموا هم متحملوا تنفيذ هذا القرار .

الشكل الثانى للرفض هو الشكل السلبي ، حيث يحيا الشباب في إطاره مواطنين بلا وطن ، مهاجرين في أوطانهم . وهنا لا تكون الهجرة بمعناها الخارجى ، أعنى أن يسافر إلى الخارج . ولكن تتأسس الهجرة كفكرة وأيديولوجية إن صح هذا التعبير ، إذ يعيش الشاب بعقلية المهاجر داخل الحدود ، يقطع أثناء ذلك كل ارتباطاته بهذا الوطن ، فهو يعيش بشكل قسرى في إطاره ، لاحتساسه بأن هذا المجتمع لا يوفر له فرص الطموح وامكانية المشاركة . وتستمر هذه الحالة إلى أن تتحول الهجرة الممنوعة إلى هجرة فيزيقية حقيقية ، حيث أوطان فيها الفرص وفيها امكانيات تحقيق الطموح (٣١) .

خامساً - الشباب والعلاقة بالمجتمع (خاتمة) :

استعرضنا في الفصل الأول طبيعة المتغيرات المؤثرة في عالم الشباب . سواء كانت ذات طبيعة عالمية أو محلية أو انطلقت من الثقافة العامة للمجتمع . وبشكل الفصل الثانى استعراض لطبيعة فاعلية مختلفة النظم الاجتماعية وتأثيرها على تنشئة الشخصية الشابة ، ثم مدى تكيف الشخصية الشابة ، مع واقع المجتمع من خلال مشاركته في تفاعل مختلف نظمه . وفى هذا الفصل حاولنا التركيز على الشخصية الشابة ذاتها ، باعتبارها نتاجاً للتفاعل مع متغيرات النظام العالى من ناحية ونظم المجتمع من ناحية أخرى . بيد أننا إذا تأملنا موقف الشباب من بناء المجتمع ، فإننا سوف نجد أنه قد ظهرت بعض الظواهر الشبابية في الفترة الأخيرة ، هي نتاج للتفاعل الذى بدأ يسود المجتمع ، وإن كانت هذه الظواهر سوف تؤثر بدورها على أوضاع المجتمع .

ويعتبر التكيف الفائض - قياساً على القهر الفائض - من الظواهر التي بدأ يشهدها واقعنا الاجتماعى فبرغم قصور الواقع الاجتماعى عن اشباع الحاجات الأساسية للشباب ،

نجد أن الشباب خاضعا متكيفا . فقد أصبحت فرصة العمل نادرة بالنسبة للشباب ، واستنادا إلى غياب فرصة العمل ، تغيب امكانية الدخول أو يتدننى مستواه . ويغيب هذين العنصرين يواجه الشباب مشكلات الإسكان ، حيث يفقد المسكن الذى يستقل فيه ويقود حياة مستقرة ، يصبح من الصعب عليه أيضا أن يحاول تشكيل أسرة لاستحالة الحصول على مستلزماتها . ورغم ذلك فهو متكيف مع واقعه لا يرفضه ، يستوعبه تدريجياً . غير أن ذلك لا يعنى أنه راض عن واقعه ، بل رفض صامت ، يعمق هذا الرفض عمق الحرمان الذى يواجهه ، والذى أسقطه إلى ما دون خط التمرد أو الثورة ، حيث انتفاء الطموح الذى يعنى القدرة على التجاوز . ومن ثم فالمعتقد أن شبابنا يعيش اليوم حالة من اليأس العام ، تحدره الظروف أو بالأصح تقتل فيه امكانية التمرد ، غير أنها إذا وجدت ، فإن حركة قطاعات الشباب الساكن سوف تكون أكثر ضراوة وأكثر قسوة ، تحتاج قطاعات الشباب فقط إلى من يرفعها معنويا إلى مستوى خط التمرد والثورة والقدرة على الضموح .

من الظواهر التى أصبحت تحتل مساحة عريضة فى حياتنا ، ظاهرة الهجرة ، سواء تلك الدائمة أو المتجهة إلى مجتمعات النفط ، حيث أصبحت الهجرة حلما فرديا يحل محل الهدف القومى العام . وهى هجرة من نوع خاص لكنها تقتل فى الإنسان أقوى الروابط بالوطن . من هنا تواجدت شريحة من الشباب لا تعرف الحنين إلى الوطن وهى فى الخارج . ذلك أنها فى وطنها كانت محرومة من الاشباع ، وفى قلب الحرمان يتولد الشوق إلى حلم الهجرة الوردى ، فإذا امتك الشاب الفرصة فإنه يتسارع إليها فرارا من أرض خراب . ولذلك أثاره على كل من الفرد والمجتمع . فلها أثارها على المجتمع لأن أكثر أبنائه تأهيلاً يفرونه ، ولها أثارها على الفرد ، لأنها تخلع من بناء شخصيته أية مشاعر اثارية أو غيرية ، كذلك تقتل فيه القدرة على التضحية والفداء .

وتعتبر ظاهرة ايمان المخدرات من الظواهر التى بدأت تلقى رواجاً فى مجال الشباب ، وإذا أردنا فهمها علميا وموضوعيا لهذه الظاهرة فينبغى أن نتجه مباشرة إلى النظام الاجتماعى

والسياسى الذى تقع عليه مسئولية انتشار هذه الظاهرة . فإمام الواقع الصعب ، الذى يعجز فيه الإنسان عن تحقيق ذاته وطموحاته ، وإمام عشوائية حركة النظام الاجتماعى ، يصيح الهروب من هذا الواقع هو الحل . أحيانا للبحث عن عالم خيالى تشبع فيه كل الحاجات ، أو ينسى الشباب من خلاله مشاعر الحرمان . وأحيانا يكون نوعا من الانتحار الذاتى الذى يبدأ فردياً لينتهى جماعيا حينما تتخطى أعداد كبيرة من الشباب مشاركة فى هذه الظاهرة . قد يكمن علاج هذه الظاهرة فى تناول الشباب المدمن بالعلاج أو فى محاربة جلب أو انتشار المخدرات . غير أن الجهد الحقيقي الذى ينبغى أن يبذل يتعلق بالنظام الاجتماعى والسياسى القائم أساساً . لا بد من حلم قومى أو مشروع قومى يتعلق به الشباب ويبحث فى نفوسهم الأمل ، والحركة إلى المستقبل بثقة ، لا بد أن يؤسس النظام السياسى تنمية حقيقية تنظم توزيع البشر فى اطار عملية الانتاج . بذلك تتخلق فرص العمل ، والدخول والحد الأدنى من اشباع الحاجات الأساسية ، وهى كلها اشباكات تعيد دعم الروابط العضوية بين الفرد والمجتمع .

المراجع

١ - على ليلة : الشباب والمجتمع ، ملامح الانفصال والاتصال ، المؤتمر الدولي الثاني للاحصاء والحسابات العلمية ١٢ - ١٤ أبريل ١٩٧٧ ، ص ١٨٢ .

٢ - نفس المرجع . ص ١٨٣ .

3 - Flacks, R. : Youth and Social Change. Markham Publishing Company Chicago. 1971. P. 22.

4 - Ibid. P. 30.

5 - Orum, A. M. : Introduction to political Sociology. The Social Anatomy of the Body Politic. Prentic - Hall. INC. Englewood. New Jersey. 1982. P. 113.

6 - Parsons, T. & Platt G. M. : Age, Social Structure and Socialization in Higher Education. Sociology of Education Vol. XLIII, winter, 1970. P. 37.

7 - Ibid. P. 38.

8 - McClland, D. C. : the Achieving Society. Prinseton. N. S. van Nostrand, 1961. P. 28.

9 - T. Parsons & G. M. Platt : Op. Cit., P. 142.

10 - Zolbery, A. : Youth as a Political Phenomenon in Tropical Africa. 1969. PP. 198.

11 - Richard Flacks : Op. Cit., P. 28.

12 - Ibid. P. 39.

13 - Ibid. P. 39.

14 - Ibid. P. 44.

١٥ - على ليلة : مرجع سابق ص ١٧٦ .

١٦ - نفس المرجع . ص ١٧٧ .

١٧ - نفس المرجع . ص ١٧٨ .

١٨ - نفس المرجع . ص ١٧٩ .

١٩ - على ليلة : الشباب المصرى وقضاياهم من وجهة نظر المثقفين المصريين . منشورات المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجناائية ، ١٩٨٠ . ص ٥٦ .

٢٠ - على ليلة : الشباب والمجتمع ، ملامح الاتصال والانفصال . مرجع سابق . ص ١٧٧ .

٢١ - نفس المرجع . ص ١٧٨ .

٢٢ - نفس المرجع . ص ١٧٩ .

23 - Richard Flacks : op. cit. p. 18.

٢٤ - على ليلة : الشباب والمجتمع ، ملامح الاتصال والانفصال ، مرجع سابق ، ص ١٨١ .

٢٥ - نفس المرجع ص ١٧٩ .

٢٦ - محمد على محمد : الشباب والمجتمع ، دراسة نظرية وميدانية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الاسكندرية - ١٩٨٠ - ١١٣ .

٢٧ - على ليلة : الشباب المصرى وقضاياهم من وجهة نظر المثقفين المصريين ، مرجع سابق ص ٥٧ .

٢٨ - نفس المرجع : ص ٥٧ .

٢٩ - على ليلة : الشباب الجامعى ، اهتماماته ومشكلاته ، ندوة التعليم الجامعى ، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجناائية ، ١٩٨١ ، ص ١٢٤ - ١٥٣ .

الباب الثاني

الشباب وإرادة التغيير من داخل التراث

تمهيد :

الفصل الرابع :

من التقريب إلى الإحياء الديني
البدايات والنشأة

الفصل الخامس :

الشباب والدعوة إلى التغيير
من داخل التراث

الفصل السادس :

الإحياء الديني بين الشباب
خصائصه اتجاهاته

الفصل السابع :

من الإحياء الديني إلى التطرف
جماعات التحول وظروفه

تمهيد :

يكشف تأمل ظاهرة الاحياء الدينى أننا بازاء نظام عالمى واحد تتأكد وحدته . وهو النظام العالمى الذى بدأ وجوده يتجسد نتيجة لحركة الكشف الجغرافية التى انطلقت من أوروبا فى القرن الرابع عشر ، حيث شكلت الرحلة التى بدأها كريستوف كولبس واستكملها فاسكودى جاما الطلقة القوية التى مزقت السكون الأوروبى المخيم . فقد أكدت هذه الكشف أن ثمة عالماً موجوداً ، أو نظاماً قائماً لم تبشر به الأفكار الدينية . فلم يفكر كريستوف كولبس حين اكتشاف أمريكا لحظة فى الفلسفة التومانية (*) ، ولم ينتوى لحظة محاربتها . ومع ذلك فقد كانت الرحلات طلقة قاسية ، لأنها كشفت عن عالم لم تتحدث عنه المعرفة الدينية الموروثة - والتى كان يعتقد أنها كلية وشاملة - شيئاً . فلم تخبرهم الكنيسة وأفكارها عن وجود بلاد واسعة بين أوروبا الغربية والصين ، وظهرت تساؤلات امتلات بها هذه المرحلة ، هل المعرفة الربانية على خطأ ، لكونها لم تذكر شيئاً عن هذا العالم الجديد المكتشف ؟ وما هو موقع سكان هذه المجتمعات من قضية الإيمان ، وتشكل بذلك رافد جديد من النقد الذى تفاعل مع روافد أخرى ليشكل حركة الإصلاح الدينى التى تزعمها كل من كالفن ومارتن لوثر ، واللذان وضعاً نقطة البداية للبروتستنتية باعتبارها مذهباً مسيحياً جديداً ، وجزءاً من حركة تحرير دينى عام .

وبدأت الساحة الأوروبية تشهد طلاقات كبيرة تعبر عن عمق المعركة التى تجرى وتستهدف القضاء على عهد الظلام ، بحثاً عن نهضة وتنوير أوروبى جديد . وإذا كانت حركة الإصلاح الدينى قد استهدفت استعادة العلاقة المباشرة بين الإنسان والله بدون وسائط ، فقد أدى سقوط الكنيسة الكاثوليكية ، إلى سقوط الشرعية البينية كأساس للشرعية السياسية والاجتماعية . فى هذا الإطار نجد أن توماس هوبز وإن اعتقد فى المسيحية يرفض الاعتقاد فى الكنيسة باعتبارها محكمة الله فى الأرض ، ومن ثم ينفى أن تكون لها سلطة إلى جانب سلطة الدولة . وهكذا استبعدت نظرية الحق الإلهى بنظرية القانون الطبيعى كأساس للشرعية . ومن ثم فإذا

(*) نسبة إلى فلسفة القديس توما الاكوينى .

كانت الطلقة الأولى قد استهدفت التحرير الدينى للإنسان من سطوة الكنيسة الكاثوليكية ، فإن الطلقة الثانية قد استهدفت تحرير الدولة من سطوة الدين عملاً بقول السيد المسيح عليه السلام «دع ما لقيصر لقيصر ، وما لله لله» . وهى الدعوة التى جسدها قول لويس الثامن عشر صارخاً فى وجه رجال الكهنوت «إن الأمة المسيحية وكذلك الذين يشكلون شعوبها ، ليس لهم سيد سوى ذلك الذى يملك وحدة القوة ، لأن به وحده توجد جميع كنوز المحبة والعلم والحكمة المتناهية ، التى ترجع إلى الله ، مخلصنا الالهى يسوع المسيح ، كلمة الله العليا» وبذلك فقد دفع هذا التطور إلى تجسد الدولة كقوة أو كسلطة تخضع لها الكنيسة .

وتمثلت الطلقة التالية فى تحرير العقل والتفكير العلمى من التفكير الخرافى الذى فرضته الكنيسة قهراً خلال عهود الظلام ، وهو التفكير الذى بدأ يتبدد أمام تطور العلم ومكتشفاته . يعبر عن ذلك فيكتور هوجو ناقد النزعة الاكليريكية قائلاً : انها هى التى جعلت برنيللى يضرب بالقضبان لمجرد أنه قال أن النجوم لن تسقط ، وهى التى عرضت كامبانللا للتعذيب لأنه أكد أن عدد العوالم غير محدود . وهى التى اضطهدت هارفى لأنه أثبت دوران الدم ، وسجنت جاليليو وكريستوف كولمبس وأدانت باسكال ومنتانى ، وموليير . فقد كان أى اكتشاف يعتبر كفراً ، واكتشاف عالم معناه هرطقة . ساعد هذا الهجوم على نمو التفكير العلمى من ناحية ومحاولة تنظيم عالم الإنسان بالنظر إلى العلم والعقل من ناحية ثانية وكان ذلك مقدمة لشيوخ العلمانية .

ذلك يعنى أن هذه الطلقات قد حققت انجازات ثلاث . تحرير المجتمع الغربى من الدين ، إخضاع الكنيسة للدولة ، تنظيم الواقع الإنسانى بالنظر إلى مكتشفات العلم ومنطق العقل . وبذلك تحقق التطور الأوربى ، وهو التطور الذى حاولت أوروبا جعله تطوراً عالمياً ، عن طريق فرضه على العالم غير الأوربى تارة تحت وطأة سلاح الجند من خلال موجات الاستعمار ، وتارة أخرى تحت وطأة التدخل لاعادة صياغة نظم التعليم تمهيداً لاعادة صياغة عقل الأمة . وتارة ثالثة من خلال التحديث الذى اتخذ التقدم الغربى مثلاً ينبغى أن يحتذى وأن نسعى اليه . ونستطيع القول أنه ابتداءً من القرن السابع عشر وحتى نهاية القرن التاسع عشر انتشرت

أوروبا علي الخريطة العالمية خارج حدودها ، وحاولت بدأ فرض نمونها علي الآخرين .

ونستطيع أن نقول أن هذه الموجات الاستعمارية الأوروبية قد حققت نجاحاً في بعض مناطق افريقيا وأسيا ، خاصة تلك التي مازالت في مرحلة الوثنية ، وعند بداية الحضارة . ومن ثم تمكنت أوروبا من نشر لغتها وثقافتها ، والتزاما أوروبا بدعم هذه الحضارة الأوروبية التي ينبغي أن تكون لها - من وجهة نظرهم - الطبيعة العالمية .

غير أنها لم تحقق ذات النجاح في المجتمعات التي امتلكت حضارة منازرة ، وقطعت أشواطاً علي طريق التقدم البشري . ولقد كانت مجتمعات العالم الاسلامي هي المجتمعات المثال لهذا النموذج . فالمجتمع الإسلامي لم ينس وهو يواجه الحضارة الأوروبية القادمة إليه أثناء مرحلة انهياره ، أن له حضارته التي أضاعت بعض مشاعلها طريق التطور الأوروبي ، وأن خلفيته تختلف عن الخلفية الدينية للحضارة الأوروبية ، فليس هناك لديه انفصال بين الدين والمجتمع المدني ، ويحتل الدين مكانة متميزة في بنائه . وتحت وطأة ظروف الانهيار التي مر بها المجتمع الاسلامي ، والأسى عليه ، وفي مواجهة التقدم الذي حققته الحضارة الأوروبية ، والرغبة في نقله إلى عالمنا المعاصر سعت شرائح من الصفوة خلال الفترة الممتدة من نهاية القرن الثامن عشر وحتى نهاية القرن التاسع عشر ، إلى نقل بعض عناصر الثقافة أو قبلت ما جاء إليها وتفاعلت معه . وقبلته لأنه الأكثر قوة وتيسيراً للتقدم . ومثلما سقطت هذه الصفوة أسيرة للمقارنة الخاطئة ، تجاهلت أن أطرها الحضارية تختلف عن الأطر الغربية وبدأت الثقافة الغربية تتسرب إلى عالمنا ، بدأت الدعوة لتحرير المجتمع من الدين ، وتأسست أجهزة الدولة الحديثة ، ورفعت شعارات العلمانية ، وأمام أوضاع حضارية منهارة في المجتمع الاسلامي بدأ التفلغل يحدث .

غير أن فترات الانهيار غير فترات القوة . وبعد الصدمة لابد أن يحدث تأمل في أسباب الانهيار واستكشاف لعناصر القوة . حدث ذلك في أعقاب الحرب العالمية الثانية ، حيث بدأت الدول التي حطمتها الحرب تصلح ما أفسدته المعارك ، وسعت المستعمرات إلى طلب الاستقلال .

ومن بينها المجتمعات الاسلامية المستعمرة ، ولأن الاستقلال لا يقدم على طبق من ذهب ، فقد ناضلت غالبية هذه الشعوب لكى تحقق الاستقلال . وكان للدين دور ، حيث لعبت التنظيمات الدينية دوراً بارزاً فى الحصول على الاستقلال ، الاخوان المسلمين فى مصر ، المهديّة فى السودان ، السنوسية فى ليبيا ، والمرابطون فى الجزائر والمغرب . ومن الطبيعى أن يتلقى نتائج الاستقلال من ناضلوا من أجله . وإذا كانت القوى الاسلامية قد شاركت فى النضال ، فقد كان من حقها أن تحصل على نصيب من الكعكة التى شاركت فى صنعائها ، غير أن ذلك لم يتحقق .

ففى أعقاب الاستقلال استولت على السلطة فى غالبية المجتمعات الاسلامية صفوات علمانية ، أعدت منذ لحظة الصدام الحضارى لأداء هذا الدور . وبدأت هذه الصفوة تنفرد بالسيطرة على المجتمع ، ولكى تؤدى هذا الدور بلا عوائق كان عليها أن تقزم الصفوة الدينية ، تحرمها من أساليب القوة ، تخلق فاصلاً بينها وبين الجماهير ، حتى لا يتوفر لها هذا الدعم الجماهيرى . وما حدث فى مصر مثالا على ذلك ، ففى أعقاب حادثة المنشية فى ١٩٥٤ حلت جماعة الاخوان المسلمين ، وأدخلوا السجون والمعتقلات حتى رضوا بالعزلة عن مسيرة المجتمع تحت وطأة أثقال المعاناة والعذاب . وتولت الصفوة العلمانية قيادة المجتمع وطرحت نماذج للتنمية والتحديث مأخوذة عن الغرب ، غير أنهم مرة أخرى أغفلوا أن بيئة النمو الغربية تختلف عن البيئة الشرقية والاسلامية التى ينبغى أن تتحقق فى اطارها نماذج التنمية . وتنوعت نماذج التنمية غير أنها فشلت مرة أخرى فى تطوير مجتمعاتها ، بل أن هناك من المجتمعات التى اتجه تطوره الى الخلف ، واستحقت وصف جوندروانك لها بأنها صفوات برجوازية رثة قادت تطوراً رثاً .

وإذا كان الحاضر إبتداء من منتصف الستينات قد واجه الانهيار ، فإن التوتر والقلق والخوف تصبح هى المشاعر التى تراود البشر بشأن المستقبل . وإذا كان الصغار لا يعوا حركة الزمان بعد ، وإذا كان الكبار هم أبناء الماضى ، حققوا اشباعاتهم فى إطاره ، فإن الشباب هم

الفئة الباقية التي تعاني من الحرمان من اشباع حاجاتها الحالية والحاضرة ، وتخشى أن ينسحب هذا الحرمان إلى المستقبل ، ذلك يعنى أن الشباب هم الفئة الأكثر تأثراً بهذه التفاعلات والأكثر اكتواءً بنارها .

وظهرت تساؤلات عديدة تتعلق بفشل الحضارة أو الثقافة الغربية في انتشالنا من هذا الانهيار والتردى . وبرز استكشاف للأسباب . ووصل البعض الى يقين يتمثل في إذا كان الغرب قد تقدم ، فإن تقدمه كان من داخله شبيه بحركة النمو العضوى ، ومن ثم فمن غير المنطقى أن يطورنا ما هو خارج عنا وغريب علينا . وتأكدت الدعوة قوية إلى العودة الى التراث ، والدين هو قلب التراث . ويختلف موقف الدين الإسلامى من المجتمع عن موقف المسيحية ، وعن ممارسة بابوات الكنيسة الكاثوليكية الذين انحرفوا كثيراً عن المسيحية . وظهرت الدعوة واضحة أن علينا أن نتقدم من داخل التراث . أن تطور مقولات الاسلام بما يجعلها قادرة على التفاعل مع متغيرات الحاضر ، تحت أمل خلق المجتمع الاسلامى العظيم ثانية .

ومثلما كان هذا الهدف نقياً وظاهراً ، فقد كان الشباب هم أكثر شرائح المجتمع بحثاً عن النقاء وعن الطهارة . ومن ثم فقد كانا هم جنود الاحياء الاسلامى ، في مصر والعالم الاسلامى . يحاولون تجسيد المثال مهما كان منفصلاً عن الواقع . قد تأخذ الدعوة طابع الحسنى ، وقد يكون العنف هو الملجأ والملاذ . ذلك يستند إلى الظروف ، وهو ما معرض له فى الفصول التالية .

الفصل الرابع

من التغريب إلى الإحياء الدينى المراحل والنتائج

المحتويات

أولاً :

من التغريب إلى الإحياء الدينى ، المقدمات

ثانياً :

تغريب المجتمع المسلم ، المراحل الأساسية

ثالثاً :

الإحياء الإسلامى ، الازدهارات وظروف الانطلاق

رابعاً :

من التغريب إلى الإحياء الدينى ، النتائج

بسم الله الرحمن الرحيم

(ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في
الأرض ونجعلهم أئمةً ونجعلهم
الوارثين)

صدق الله العظيم

أولاً : من التغريب إلى الإحياء الدينى ، مقدمة :

لا يمكن أن نرجع ظاهرة الإحياء الإسلامى إلى الظروف المعاصرة التى يمر بها المجتمع الإسلامى الذى نعيشه بأوطانه العديدة ومذاهبه المتنوعة ، ولكن ترجع هذه الظاهرة إلى مجموعة الظروف الحضارية التى أكدت انتصار الحضارة الغربية - فى جوانبها المادية - من خلال قوافل الاستعمار المتتابة التى توافدت إلى الشرق المسلم - جزء من الشرق كله - بهدف استغلال ثرواته وموقعه من ناحية ، ومن ناحية أخرى بهدف حضارى بعيد تمثل فى تشويه حضارته ، وإن أمكن نشر الحضارة الغربية بين ربوعه ، وخلق هوية حضارية نابعة ، تصبح بعد ذلك امتداداً لمشروع الحضارة الغربية . ويتمكن الغرب بذلك من خلق وحدة انسانية شاملة على أساس من الحضارة الغربية وينتفى معها التهديد الإسلامى على ما يقول مفكرو الغرب ، ولتحقيق غاية المشروع الغربى كان من الضرورى أن تؤسس العقلية استراتيجية تستهدف تحقيق ثلاثة أهداف أساسية :

١ - ويتمثل الهدف الأول فى السعى الغربى نحو الاخضاع المباشر للعالم الإسلامى ، من خلال موجات الاستعمار وجيوشه أو من خلال التحالفات المشبوهة ، ولقد ساعد على ذلك

الانهيار المقابل الذى حدث للإمبراطورية العثمانية فى إطار ما يمكن أن يسمى بالمسألة الشرقية .

٢ - ويتمثل الهدف الثانى فى ضرورة إعادة صياغة المجتمع الإسلامى وفقا للنموذج الغربى ، ذلك من خلال تصدير النموذج الغربى للدولة إلى هذا العالم ، بكل ما تحويه من مؤسسات تتناقض مع نظائرها فى الحضارة الإسلامية . هذا إلى جانب إعادة بناء الصفوة فى هذه المجتمعات - باعتبار أن الصفوة تشكل محور الجهاز السياسى والمجتمع - وفقا لمتطلبات غربية ، وليس هناك ما يمنع من توسيع شريحة الصفوة لكى تشكل شريحة اجتماعية واسعة تلعب دورها باعتبارها تحافظ على المنجزات الثقافية الغربية فى إطار مجتمعاتها .

٣ - السعى نحو الهدف الرئيسى الذى يتمثل فى ضرورة انكماش اعتماد النظم الاجتماعية المختلفة واستنادها إلى الأطار الإسلامى ، فالتعليم لا ينبغى أن يكون دينيا ، ومن ثم فلتبذل كل المحاولات لتراجع التعليم الدينى فى مقابل تعليم علمانى واحد ، يشكل مقدمة للحضارة الغربية ، والنظام الاقتصادى ينبغى أن يأخذ بالفكر والمعرفة الغربية ، وقوانين الأسرة أو ما يسمى بقوانين الأحوال الشخصية ينبغى أن تعكس الحضارة الغربية ، ذلك حدث فى كل النظم الاجتماعية ، بحيث يساعد ذلك - من وجهة نظر الغرب - على تراجع الدين الإسلامى - محور الحضارة الإسلامية من كونه دستورا ينظم حياة المجتمع فى كل جوانبه إلى مجرد مجموعة من القيم الكامنة فى عمق الضمير الفردى ، تحت أمل غربى وهمى فى حتمية أن ينوب هذا الضمير ، وتحل محله قيما غربية صرفة .

وقد تحققت هذه الأهداف نسبيا ، فقد تحقق سعى الاستعمار إلى مجتمعات العالم الإسلامى بهدف تغريبها فى فترة كان هذا العالم يعانى فيها من حالة انهيار ، ومن ثم فقد كانت المواجهة غير عادلة وغير متوازنة . كانت المواجهة بين حضارة تتعرض لمظاهر الانهيار هى الحضارة الإسلامية ، وبين الحضارة الغربية ، التى أخذت بأسباب القوة ، ومن المنطقى أن تكون النتائج متوقعة . إذ اعتقد بعض أبناء الحضارة المنهارة - عن خطأ - أنه لكى تنهض

وندم حضارتنا فلا بد أن نأخذ بأسباب الحضارة الغربية . وتخيلوا أنه من الأسر نقل حضارة الغرب بدلا من بذل الجهود لتطوير عناصر حضارتنا ، والبحث في أسباب التقدم والتخلف من داخلها . وكان هذا الاعتقاد هو اعتقاد المهزوم الذى يواجه أزمة انهيار ، ساعد على ذلك أن المستعمرين تغفلوا في حياتنا بقوة العسكر أحيانا ، وبيريق أفكار التقدم والاختاء والمساواة أحيانا أخرى ، اضافة إلى إعادة بناء الصفوة الثقافية والسياسية والاجتماعية بما يتلاءم وثقافة التحديث الواغدة من الغرب .

ومن الطبيعى أن يؤدى ذلك إلى تعديلات بنائية عديدة تتوافق مع الثقافة الغربية الحديثة . فقد ظهرت الدعوة إلى بناء الدولة الحديثة ذات النظام الحزبى والتى لديها مؤسسات سياسية عديدة ، وظهرت نظم التعليم الغربية واستند القضاء فى أحكامه إلى القوانين الوضعية وليس الشريعة الإسلامية . وظهرت الدعوة للسفر ، وإلى التنمية والتحديث وفقا لأيدىولوجيات غربية - اشتراكية أو ليبرالية . غير أنه بعد عدة عقود من التاريخ بدأ الحاح من جديد ، أنه أمام انتكاسات التنمية وأزماتها فلنحرج الرجوع إلى التراث ، نلقى معوقات التحديث الكائنة فيه ، ونستفيد من العناصر الأخرى القادرة على دفع المجتمع على طريق التحديث ، أعنى أنلقم من داخل التراث . غير أنه لكى يصل المجتمع إلى هذه الحقيقة فقد كان عليه أن يقطع مراحل تاريخية عديدة .

ثانياً - تغريب المجتمع المسلم ، المراحل الأساسية :

استنادا إلى وضوح موقف العقلية الغربية فيما يتعلق بأهدافها الأساسية ، تم تأسيس استراتيجية بعيدة المدى لتبديد المشروع الإسلامى واحلال المشروع الغربى ليحل محله ، ولقد تضمن تحقيق هذه الاستراتيجية السير وفقا لعدة مراحل أساسية .

١ - المرحلة الأولى ، السعى من أجل السيطرة .

ويمكن أن تسمى هذه المرحلة بمرحلة السيطرة الأوروبية المباشرة على العالم الإسلامى .

فمعذ بداية القرن الثامن عشر انطلقت الموجات الاستعمارية المتتالية إلى العالم الإسلامي ، وتصادف معها أن هذه المرحلة في تاريخ المجتمع الإسلامي تميزت بكونها مرحلة سادتها ظواهر الانتهاء والتأخر ، أو ما يسميه العلامة العربي عبد الرحمن بن خلدون مرحلة انحلال الحضارة وتحللها . نتاجا لهذه الموجات الاستعمارية المتتالية تمكنت القوى الغربية من إقتسام العالم الإسلامي ، فسيطرت بريطانيا على مصر وأطراف الجزيرة العربية والعراق ، ومسلمى الهند قبل خلق دولة الباكستان . وسيطرت فرنسا على المغرب العربي باستثناء إيطاليا التي سيطرت على ليبيا ، ومسلمى القرن الأفريقي في الحبشة والصومال ونيجيريا وتشاد ، وانتشرت جيوش هولندا في بقية المجتمعات الآسيوية المسلمة ، ولقد استهدفت هذه المرحلة - المستندة إلى الجيوش الاستعمارية - تحقيق مجموعة من الأهداف الغربية .

الأول : قبح الإرادة القومية لهذه المجتمعات بإخضاعها أخضاعا مباشرا بقوة السلاح ، يصاحب ذلك عملية استنزاف اقتصادي لثروات هذه المجتمعات ، بحيث تؤدي بها إلى حالة من الفقر ، تعجز معها اقتصادياتها عن أن تلعب دورا في أية معارك حضارية تالية ، ومن ناحية ثانية تأسيس تبعيتها الاقتصادية لمجتمعات الغرب إقتصاديا ، ومن ثم تصبح ملتزمة بها التزاما عضويا .

الثاني : طرح النموذج الغربي في مستوياته الثقافية والحضارية من أجل الاقتداء والتقليد ، كنشر مجموعة من القيم الغربية المتعلقة بالمرأة أو الأسرة . وكذلك نشر مجموعة من القيم الغربية المتصلة بالإنجاز والعلم والمعرفة الغربية . وليس هناك ما يمنع في هذا الإطار من القيام ببعض الانجازات العلمية في إطار المجتمع المحتل ، كأن يقوم الفرنسيون بوضع مؤلف عن وصف مصر ، أو فك رموز اللغة الفرعونية القديمة ، وذلك حتى تبدو الحضارة الغربية حضارة خيرة ومتقدمة تستهدف تقدم هذه الشعوب ومساعدتها على النهوض .

ويتحدد الهدف الثالث في السعي التدريجي نحو نقل مؤسسات الدول الغربية إلى الدولة الإسلامية . في إطار ذلك قامت الدول الغربية بنقل البيروقراطية الغربية إلى المجتمعات

الإسلامية ، وتطلبت البيروقراطية تدريباً وتعليماً غريباً لموظفيها ، فكان ذلك مدخلاً لتغريب التعليم الإسلامي ، وقامت الدول الغربية بإعادة تشكيل المؤسسات السياسية للدولة على غرار ما هو قائم في النظام الغربي ، فانشأت البرلمانات ومجالس النواب والشيخوخ محل الشورى الإسلامية ومجالس أهل الحل والعقد ، هذا إلى جانب تغيير النظام الإداري للمجتمع بحيث يتم التعبير وفقاً للنموذج الغربي .

ويمكن القول بأن الغرب قد نجح خلال هذه المرحلة في تحقيق أهدافه الأساسية ، بحيث كان من نتاج تحقيقه لهذه الأهداف ، أن قامت تفاعلات محلية داخل المجتمعات الإسلامية تساند تحقيقه لأهدافه ، كالدعوات إلى تحرير المرأة أو سفورها ، وإلى تحديث التعليم ، أو إلى نقل نظم الإدارة والتكنولوجيا الغربية ، وضرورة أن تعمل النظم العربية وفقاً للنظم الغربية باعتبارها النظم الأكثر دقة وانضباطاً ، حدث ذلك في مجال السياسة والإدارة والاقتصاد والأسرة ومختلف المجالات الاجتماعية الأخرى .

٢ - المرحلة الثانية ، بناء النخبة الحارسة .

وقد استهدفت هذه المرحلة خلق صفوة سياسية داخل مجتمعات الحضارة الإسلامية يمتلكها إعجاب بالمشروع الغربي ، ويكل منجزات الحضارة الغربية . بحيث تتولى هذه النخبة تعميق وتطوير المشروع الغربي في إطار مجتمعاتها . ويمكن القول بأن إعادة تشكيل الصفوة في هذه المجتمعات شكل الطلقة القوية في الانتصار الحضاري للغرب خلال هذه الفترة ، ولقد تحققت إعادة التشكيل هذه من خلال إعادة صياغة النظم التعليمية في هذه المجتمعات .

ولكي تنجز القوى الاستعمارية هذا الهدف ، كان عليها أن تتبنى استراتيجية ذات بعدين : الأول العمل على تحطيم النظم التعليمية التقليدية بصورة مباشرة ، أو على الأقل إهمالها حتى يصيبها التحلل والانحيار . وبطبيعة الحال تستند هذه النظم إلى المبادئ والقيم الأفكار الإسلامية والعربية ، فهي نظاماً اجتماعية خطيرة - من وجهة النظر الاستعمارية - ومن ثم ينبغي القضاء عليها . ويتمثل البعد الثاني ، في تقديم القوى الاستعمارية لنظام تعليمي بديل يستخدم اللغة والمضامين الأوربية ذاتها . إلى جانب أن هذه التمديلات في النظم التعليمية

استهدفت تحقيق أهداف مؤقتة ، تمثلت في امداد الادارة الاستعمارية بالكتب والموظفين اللازمين لتسيير شئونها بالاعداد الملائمة لكي تكون قادرة على ذلك . وفي هذا الإطار أغفلت الجامعات المحلية - ذات الطابع الدينى فى الغالب - أو على الأقل جدد دورها ، ولم يقدم للمستعمرات بديلا لها . ومن ثم أجبرت الصفوة المثقفة فى المجتمعات الإسلامية إلى التوجه - من أجل الدراسة خلال سنوات تكوينهم الفكرى - إلى جامعات المجتمعات الأوربية ، التى كانت قوية وفعالة فى اجراء غسيل مخ لكل من التحقوا بها . بحيث أصبحوا فى النهاية مفتربين فى مجتمعاتهم . وهم الذين أصبحوا - فى نفس الوقت - حكامها الجدد فى مرحلة تالية . ويكفى القول بأن هذه الممارسات قد أدت فى النهاية إلى خلق بشر ينتمون من حيث تكوينهم الفيزيقي والخارجي إلى مجتمعاتهم لكنهم فى أعماق أعماقهم غربيون ، لغة وأفكاراً وعاطفة حضارية .

غير أن الأمور لم تتوقف عند هذا الحد ، فعندما جاءت القوى الغربية إلى الشرق استخدمت آليات التغريب ، بحيث تمكنت فى النهاية من خلق نوع جديد من الشخصية ، شخصية المسلم المغرب Westernized Muslim الذى له توجهاته الغربية ، والذى يشعر أنه يعيش فى منزله وفى وطنه حينما يعيش حسب معايير الثقافة الغربية . ويخضع لاهساس الاحباط والغربة حينما يكون فى قلب ثقافته الإسلامية ومجتمعه التقليدي ، وهى الثقافة التى ينظر إليها من منظور التفكير الغربى ، والمجتمع الذى يدركه من خلال النموذج الغربى المناظر .

حقيقة أن نموذج المسلم المغرب كان فى البداية يمثل أقلية فى اطار عالم اسلامي متنامي الاطراف كثيف البشر . غير أنه بمرور الوقت وبعد استكمال نظم التعليم الغربية فإن العقلية التى تخرجت منها أصبحت منتشرة ، حتى شكلت مصدراً رئيسياً للصفوات السياسية والاجتماعية والاقتصادية فى العالم الإسلامى ، وأيضاً لشرائح اجتماعية واسعة شكلت اطاراً لها . ولم يقتصر هذا التأثير على حدود خلق صفوات راديكالية أو ليبرالية علي الطريقة الغربية فى المجتمعات الإسلامية ، بل امتد تأثيرها إلى الصفوة الدينية ذاتها .

وبعبارة أخرى يمكن القول أن العقلية الإسلامية التى أعادت القوى الغربية صياغتها فى اطار مجتمع المسلمين لم تعد العقلية الإسلامية التى تعتبر نتاجاً للثقافة والحضارة الإسلامية .

ولكنها أصبحت عقلية خاصة تعمل على إعادة تفسير الاسلام من داخل المقولات الفكرية التي انتقلت من الغرب إلى الشرق غير أن إعادة التفسير هذه اتخذت طابعاً مشوهاً ، فلا هي شرقية إسلامية ، ولا هي أصبحت غربية (٥) .

ولقد كان هذا الأسلوب التوفيقي المختلط هو النتيجة المنطقية لفزو العالم الغربي للعقلية التي لها السيطرة على أرض المسلمين . وينبغي أن نأخذ في الاعتبار أن احتلال الأرض بواسطة حاملي الحضارة الغربية لم يكن هو التعبير الوحيد عن حركة الاستعمار ، ولكنه تضمن أيضاً اتجاهها عنوانياً نحو الحضارة الإسلامية السائدة في الشرق ، البرهنة على ذلك أنه برغم رحيل القوى الاستعمارية عقب الحرب العالمية الثانية - نجد أن الجلاء الفيزيقي للغرب شئ ، وجلاء الغرب عن عقلية البشر في العالم الإسلامي شئ آخر . وهو الأمر الذي دفع كثيراً من المفكرين في العالم الإسلامي إلى نقل دار الحرب (العالم غير الإسلامي) إلى داخل عقولهم . وهو ما يعنى إعادة تشكيل تصور المفكرين الاسلاميين عن الإسلام وفقاً للنماذج الغربية . ذلك يفسر السبب في أنه بالرغم من النظر إلى مفاهيم كالجمهورية ، والاشتراكية والديمقراطية والتطورية وقضايا تحرير المرأة - وكل ما يشبه ذلك باعتبارها ذات أصول غربية . وتستخدمها الصفوة المسيطرة في العالم الإسلامي . إلا أنه يمكن اعتبارها - على هذا النحو - هجيناً وتاجاً يفتقد النقاء لعقول بات اصحابها بلا جنور ، فلا هي غربية ولا هي شرقية في ذات الوقت ، وهو الوضع الذي يعتبر كارثة في حد ذاته .

بل إننا إذا نظرنا إلى بعض التوجهات الإسلامية التي تسود العالم الإسلامي الآن .

(٥) على سبيل المثال نجد أن الملا الشيعيين في وسط آسيا يدون أن إعادة احياء الاسلام يعتبر نتيجة نهائية لسلسلة من المراحل التي ينبغي أن يمر بها المجتمع ، وتعتبر الشيوعية أساسية كما تنظر إليها الماركسية اللينينية الغربية . فهي تعتبر مرحلة في طريق إعادة تأسيس المشروع الإسلامي . ومن الواضح أن ملا وسط آسيا وكل المسلمين الآخرين الذين يتفقون معهم ، قد استعاروا فصلاً من الكتاب الشيوعي يتعلق بالتكتيكات والاستراتيجيات المتعلقة بتجسيد المستقبل . وبدلاً من أن يكون الاسلام محطة ضرورية في طريق استكمال المجتمع الشيوعي ، فإن الشيوعية هي التي اعتبرت خطوة ضرورية ليزوغ فجر الإسلام على الأفق .

فإننا سوف نجد تأثير هذه التوجهات بهذه الظاهرة، حيث بدأت المدارس الفكرية المختلفة - التي تعتبر امتدادا للأيديولوجيات الغربية - تنطلق من بدايات مختلفة، فالمسلم الذي له منطلقاته الاشتراكية يختلف عن المسلم صاحب التوجهات الرأسمالية، ونتيجة لذلك، نجد أن تصوراتهم عن المجتمع الإسلامي المثالي سوف تكون متناقضة. فقد حدث في الفترة التالية للحرب العالمية أن انتقلت كل الأيديولوجيات الغربية إلى العالم الإسلامي بسهولة خارقة من كل منتج واد، وذلك يعزى - بطبيعة الحال - إلى الفاعلية الواضحة والسريعة للاتصالات الحديثة. ونتيجة لذلك لا يوجد اتفاق داخل العالم الإسلامي على مثال المجتمع الإسلامي. وقد لا يتوفر هذا الاتفاق حول هذه الحالة المثالية، لأن هذا التصور يتغير مع التحولات التكنولوجية للمجتمع، التي تعتبر في التحليل النهائي المتحكم الأساسي في قدر الإنسان الحديث.

والآن فقد هاجم نفس هذا التحول التكنولوجي جوهر الثقافة الإسلامية مثلما هاجم المجتمع في مناطق كثيرة من العالم الإسلامي، ولا نعتقد أن هناك نهاية لمثل هذا التفاعل حتى الآن، طالما أن الحضارة الصناعة تتطلب لاستمرار وجودها تحولا دائما، ليس في العالم الإسلامي من حيث بنائه الطبيعي فقط ولكن في نظامه الاجتماعي كذلك، فإذا تركت هذه التفاعلات تسير إلى نهايتها المحتومة فإنها قد تحيل الإسلام إلى مجرد ظل لرواسب تاريخية عظيمة (٢) وهو الأمر الذي يتطلب الجدية والمواجهة.

ومن الطبيعي أنه إذا تأسست صفوة أعيد تدريبها من خلال نظم التعليم الغربي الحديث، بحيث أهلها هذا التدريب لاستقبال واستيعاب الأفكار الغربية الحديثة، فإنه كان من المنطقي أن تعمل هذه الصفوات على تعميق ارتباطاتها بالثقافة الغربية، بل والعمل على ربط مجتمعاتها بها. وإذا كان كمال أتاتورك قد اتجه مباشرة إلى ربط مجتمعه بالغرب ومحاولة سلكه عن جنوده الشرقية والإسلامية بقوة القانون، فإننا نجد أن النخبة المثقفة التي شكلت جزءاً من النخبة العقلية وربما السياسية قد حاولت هي الأخرى تعميق هذه الروابط، من خلال مبررات فكرية وعقلية كثيرة. ويعتبر السيد أحمد خان في الهند، وطه حسين في مصر، خير أمثلة

لعناصر هذا النمط من الصفوات .

وبالنسبة للسيد أحمد خان (١٨١٧ - ١٨٩٨) فإننا نجد أنه برغم انجليزيتة الضعيفة وغرابة أطواره ، فإنه كان يمتلك ولائاً للحكم البريطانى المسيطر فى الهند . وقد أنفق حياته لكى يقنع مجتمعه وأتباعه أن يكون لديهم ذات الولاء أيضا . بل نجد أنه كان فى العادة يحرضهم على عدم الانضمام للهندوس فى إطار حزب المؤتمر القومى الهندى ، فلم يكن مقتنعاً بالديمقراطية البرئانية . ولكى يستطيع بناء الشباب المسلم الذى لديه هذا الولاء ، نجده قد سعى إلى تأسيس كلية الاستشراق المحمدية الانجليزية Mohammadian Anglo Oriental College المؤسسة على غرار اكسبرج Oxbridge حيث كان معظم أساتنتها من الانجليز الذى يعلمون باللغة الانجليزية . وفى فترة لاحقة أصبحت هذه الكلية معهد التعليم الإسلامى الهندى الرئيسى . غير أننا نجد أن أفراد المجتمع الإسلامى فى الهند قد أصروا على رفض الولاء على طريقة السيد أحمد خان ، كما أصروا على عدم استخدام اللغة الانجليزية فى تعليم الإسلام بكلية (٣) .

ويعتبر طه حسين المثال الثانى فى هذا الصدد . وقد ولد طه حسين فى إحدى قرى صعيد مصر فى ١٨٨٩ . وقد ترقى فى حياته إلى أن أصبح عضواً فى مجلس الوزراء فى الفترة التالية للحرب العالمية الثانية مباشرة ، ثم أصبح وزيراً للتعليم ، وفى هذه الفترة عمل بقوة وأصرار على تحديث نظام التعليم المصرى . وما يهمنا هنا هو طبيعة التوجه الغربى الذى بدأ يعمل وفقاً له . والذى يتعلق بمكانة مصر على الخريطة الحضارية ، حيث تواد لديه اعتقاد بأن مصر جزءاً من الشرق الذى تنتمى إليه أقطار كالهند والصين ، ومن ثم فإن على مصر أن تتوقف عن النظر إلى جهة الشرق . وأن عليها بديلاً لذلك أن تولى نظرها شطر أوروبا عبر البحر الأبيض المتوسط ، ويتساءل طه حسين ، هل تعنى موافقة مصر على الإسلام أنها أصبحت شرقية ، ثم يجيب على ذلك بالنفى موضحاً أن ذلك لا يختلف كثيراً عن القول بأن العقلية الأوروبية التى اعتنقت المسيحية التى ولدت فى الشرق أصبحت ذات توجه شرقى (٤) .

غير أن الحقيقة ليست كما رأها طه حسين ، فليس هناك أى التقاء ثقافى أو عقلى بين جماعات الشعوب التى تواجه بعضها البعض عبر البحر الأبيض المتوسط . وأن الاعتقاد بأن الظروف الطبيعية والجغرافية وربما الظروف الاقتصادية والسياسية المترتبة على ذلك هى التى جعلتها كل فى مواجهة الآخر ، وهو ظرف طبعى يحد . أما القول بأن مصر تعتبر - ترتيباً على ذلك - جزءاً من أوروبا ، فهو قول يجانبه الصواب والحق كثيراً . ولقد تجاهل الشعب المصرى - بحسه الحضارية وعمق توجهاته الإسلامية - هذه الأفكار التى قال بها طه حسين . وإذا كان هناك من يحتاج إلى برهان يقنع البشر بعبث السلوك الذى يستهدف فصل الإنسان عن جنوره الثقافية والحضارية ، فلننظر إلى مثال تركيا الحزين فى ظل الإصلاحات التى قام بها أتاتورك ، مثال يوضح بجلاء معنى أن يفقد الإنسان هويته ، وما يمكن أن يترتب على ذلك .

قدمت هذه المرحلة إذا فى تاريخ المجتمعات الإسلامية انجازاً حضارياً هاماً - من وجهة نظر الحضارة الغربية - فلقد تشكلت نخبة وطنية أو قومية تولت بدورها رفع رايات الثقافة والحضارة الغربية ، وأقل ما يمكن أن يكون ساعدت أفكار هذه النخبة على نشر روح البلبلية الثقافية والحضارية . وسعت إلى تعزيز الثقافة الإسلامية القائمة بأضعافها وإشاعة روح الوهن فيها ، أو على الأقل حصارها فى مراكز محدودة ، تمهيداً لانتصار الثقافة والحضارة الغربية باتاحة الفرصة المواتية لانتصارها ، وهو التفاعل الذى شكل محور المرحلة التالية .

٣ - المرحلة الثالثة ، تبشير النخبة باللمانية الغربية .

من الواضح أن هذه المرحلة كانت مرحلة الصدام الحقيقى بين ثقافتين أو لنقل حضارتين . الثقافة والحضارة الإسلامية فى مقابل الثقافة والحضارة الغربية . وإن كان الصدام بين عناصر - لنقل - على الأقل كانت متكافئة ، غير أن ظروف الصدام أو الصراع وإطاره التاريخى لم يكن عادلاً أو متكافئاً ، فعلى ناحية مجتمع الثقافة أو الحضارة الإسلامية كان يعاني من وطأة الاحتلال ، ومن فاعلية تأثير الصفوة الحديثة المتغربة ، إلى جانب أن هذا المجتمع يتعرض لغزو ثقافى تدعمه تارة جنود الاحتلال وتارة أخرى تشد من أزره انجازات

التقدم العلمى التكنولوجى التى حققتها المجتمعات الغربية خلال هذه الفترة . ومن ثم فلنا أن نتوقع أن تكون نتائج هذه المرحلة ، أو لنقل هذه الجولة لغير صالح المجتمع الاسلامى . وإذا كانت المرحلة السابقة قد شهدت استكمال بناء الصفوة القومية المتفرية ، أو لنقل الصفوة العلمانية ، بحيث تحقق صعودها على سلم القوة ، حتى أنها تمكنت فعلا من السيطرة على مقاليد الأمور فى معظم المجتمعات الإسلامية فإنه خلال المرحلة التالية كان عليها - بعد إكمال قوتها - أن تبشر بأفكار وقيم الحضارة الغربية . ولكى تتجح هذه الصفوة فى مهمتها ، فإنه كان عليها أن تقلل من التزامها بالاطار الدينى أو الحضارى لتراثها ، وليس فقط ك الاشتباك مع جنورها . وذلك كخطوة ضرورية لحركتها نحو تبني التزام جديد باعتبارها البشرية بالعلمانية فى مجتمعاتها . ونستشهد فى هذا الصدد بحالتى الباكستان ومصر ، باعتبارهما دول تمثل مكانة قيادية فى العالم الإسلامى .

وتعتبر حالة ذو الفقار على بوتو رمزاً معبراً عن النخبة التى أعيد صياغتها من جديد على الطريقة الغربية . ومن الثابت أن ذو الفقار على بوتو قد صعد إلى السلطة فى أعقاب الانقسام الذى أصاب الباكستان ، والذى أسفر عن تخلق دولة بنجلاديش . ومن ثم فنحن أمام رجل يواجه موقفاً جديداً ، رجل إذا بحثنا حالته ، أفكاره وتوجهاته ، فسوف نجد أنه مغرب من قمة رأسه وحتى اخمص قدميه ، إذ نجده وهو التلميذ السابق فى لوس أنجلوس . يعترف صراحة - وهو مسلم - بأنه لا يؤدى فروض الصلاة بصورة منتظمة ، ولا يراعى كل المفرائض الإسلامية بما فيها صوم رمضان . وهو على حد قوله لم (يجح) حتى الآن ، ومع ذلك (فلنا من الناحية الدينية مسلم بسيط) . ورغم ذلك أيضاً (فلقد تداخلت اهتماماتى بالسياسة والاقتصاد والتراث الثقافى والاسلامى) . والسؤال الذى نطرحه كيف يمكن لزعامته على هذا الحماس الدينى المتبنى أن تخلق مجتمعاً إسلامياً فى الباكستان (الذى كان سبباً أساسياً فى الانفصال عن الهند) (٥) وتحافظ عليه ؟ . ذلك يعنى أننا لا بد أن نتوقع من هذا النمط من القادة العمل على مزيد من التغريب للمجتمع ، وإبعاده عن جنوره ليتقرب من جديد .

ويمثل الخديوى اسماعيل حفيد محمد على المثال الثانى فى هذا الصدد . وإذا كان محمد على قد قدم الجرعة العلمانية الأولى من خلال اهتمامه بتطوير الجيش والحياة الاقتصادية للمجتمع ، محاولاً قدر الامكان الاستفادة من الانجازات التكنولوجية للغرب ، فإننا نرى أن الهدف الرئيسى الذى سعى إليه الخديوى اسماعيل (١٨٦٣ - ١٧٨٩) تمثل فى محاولته أن يجعل مصر (منطقة من أوروبا) . وذلك عن طريق الأنشطة المكثفة التى يمكن أن يتيحها مجتمع الأجانب ، الذى تزايد اتساعه فى مصر خلال هذه الفترة . بحيث تكامل مع ذلك اندفاع الخديو اسماعيل لافتتاح المدارس الحديثة ، ثم نقله التكنولوجيا المتقدمة إلى مصر ، الأمر الذى ساعد بدوره على تقديم عادات وقيم واتجاهات جديدة . ولقد أيدت سياسات الادارة البريطانية ذلك ، وهى السياسات التى بدأت تمارس فعاليتها ابتداء من السيطرة التى تحققت فى ١٨٨٢ . هذا إلى جانب مساعدة جهود التحديث التى بذلتها الصفوة المحلية . فى هذا الصدد يمكن القول بأن العلمانية بدأت فى التغلغل من خلال فاعلية قوى ثلاث : اتجاه الوظائف الحكومية نحو التوسع المستمر - وهو الأمر الذى ساعد على خلق بيروقراطية فعالة - هذا إلى جانب مركزية الدولة ، وهو الأمر الذى ساعدها على توجيه نشر العلمانية ، ثم الطبيعة الممزقة للتغير الاجتماعى الاقتصادى - وهو البعد الذى أضعف روابط وأسس المجتمع التقليدى - هذا بالإضافة إلى انتشار المفاهيم السياسية الغربية بين أبناء الصفوة الحديثة (٦) .

بالإضافة إلى ذلك يمكن القول بأن القوى التى عملت على تحطيم الأسس الأيديولوجية والاجتماعية والاقتصادية والنظامية للمجتمع التقليدى قد دفعت إلى تولد مجموعة من القوى الجديدة . حيث ظهرت جماعات جديدة تماماً لانجاز قدر كبير من المهارات التى قد لا تتوفر داخل المجتمع التقليدى . ومن هؤلاء مثلاً المحامين والاطباء ، ورجال الصحافة ، والمهندسين ، وآخرين من الذين قد يكونوا هم أنفسهم نتاج للتغير الاجتماعى والاقتصادى . إلى جانب أنهم اعتبروا فى ذات الوقت القوة الدافعة للتطور العلمانى وهو التطور الذى أصبح قادراً على التصدى للنخبة التقليدية ومنها جماعة العلماء ، ومن ثم اجبارها على تبني أفكارهم الجديدة (٧) .

ومن الواضح أن ظهور صفوة سياسية واجتماعية جديدة بالإضافة إلى الإصلاح الليبرالي المتعلق بانتشار النزعة القومية ، قد استندت كلها إلى مبادئ العلمانية المنقولة عن الغرب ، حيث أمكن تطوير هذه النخبة من خلال النمو التاريخي لهذه المبادئ . غير أنه بنمو هذه النخبة ذات التوجهات القومية والليبرالية ، فإننا نجد أنها قد تبنت ذات النظرة التي طورها محمد علي لعلماء الدين وممارساتهم ومعتقداتهم الدينية التي اعتبروها محافظة . غير أنهم على خلاف محمد علي كان لديهم استعداد للنضال ضد سيطرة العلماء والنظم الدينية . وذلك بهدف تحدى مفاهيمهم وتفسيراتهم علانية ، ومن ثم فقد دخلوا معهم فى صراع من أجل الفوز بالقيادة الثقافية والأخلاقية للمجتمع . ويرغم أنهم قد أعلنوا صراحة عن مبادئ العلمانية الواضحة ، فإنه من الصعب أن نعتبرهم ضد الدين . ومن الأمثلة على ذلك فى مصر سعد زغلول ، وطه حسين اللذان يمكن اعتبارهما نتاجا لنظام التعليم الأزهرى الدينى . حيث تؤكد لهم أن باستطاعة الدولة أن تفرض الإصلاح على رجال الدين ونظمهم . ومن ثم فرض السيطرة عليهم وذلك فى محاولة لدفعهم إلى التجديد ، وليس بهدف القضاء عليهم . ذلك أن هذه الصفوة العلمانية قد شعرت - كالصفوات الغربية - أهمية وضرورة استمرار المبادئ الدينية ولكن فى حدود كونها تشكل الأساس الأخلاقى للمجتمع كما هو حادث فى المجتمع الأوروبى . ولقد كان الدفاع الناجح الذى قام به رجال الدين - دفاعا عنه نظمهم ومعتقداتهم - هو الذى أجبر الدولة على أن تطور النظم العلمانية إلى جانب النظم الدينية غير المتطورة ، وفى نفس الوقت سعى النظام السياسى دائما من أجل السيطرة على الأخيرة .

ولقد كان دافع الصفوة ذات التوجهات الليبرالية والقومية لاختضاع النظم الشرعية والتعليمية والخيرية لنظام الدولة وسيطرتها ليس أقل أهمية بالنسبة للدول القومية من الصراع للحصول على الاستقلال الكامل عن إنجلترا (٨) . وفى هذا الإطار يمكن القول بأنه إذا كانت الصفوة السياسية لمحمد على هى التى فتحت الأبواب لمؤثرات العلمانية ، فإن الصفوة المثقفة هى التى كانت إحدى نتائج أو ثمار التغير الذى حدث ، ثم هى التى رفعت بيلورها شعار ضرورة أن يفرض التباين على العلاقة بين النظام الدينى والمجتمع . هذا إلى جانب نضالها لفرض

التحديث على النظام الدينى ذاته . وتحويل الدين من بناء أخلاقى واقتصادى وسياسى يشكل أساساً للدولة حسبما تذهب الصفوة الدينية إلى مجرد أساس أخلاقى للمجتمع .

ويمكن القول بأن ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ قد شكلت ظرفاً راديكالياً جديداً بالنسبة للحياة السياسية المصرية . إذ بدا واضحاً أن الميل إلى التباين فى الوظائف المجتمعية ، وكذلك الميل إلى مركزية السلطة قد أصبح قويا . وهى الاتجاهات التى استحدثها محمد على والتى بدأت تصل بسرعة إلى نهايتها المتوقعة ، بمجرد أن تمكن الضباط الاحرار من خلق وتأكيد الدولة ذات السلطة المركزية ، والتى تخضع لامرة مجلس الثورة الذى يمثل هيئتها التنفيذية (٩) . وفى هذا الاطار نستطيع القول بأن التيار الدينى قد فرض مشكلة سياسية خطيرة - خلال هذه الفترة - ومباشرة بالنسبة للضباط الاحرار . وذلك بسبب قوة وانتشار فاعلية الاخوان المسلمين ، وهو التنظيم السياسى الدينى ذو الطبيعة الأصولية فى ذلك الوقت . حيث شكلت جماعة الاخوان حينئذ القوة التى تدعو دائماً إلى الاحياء الإسلامى (١٠) . وإذا كانت المرحلة الأولى من الثورة قد شهدت وداً متبادلاً بين التيار الدينى وقيادة الثورة ، فإن مرحلة الغزل المتبادل قد انتهت بسبب محاولة غير ناجحة من قبل التنظيم السرى للاخوان المسلمين لاغتيال ناصر فى سنة ١٩٥٤ ، حيث استغلت الصفوة القومية - مجلس الثورة - هذه الفرصة للقضاء على هذه الجماعة . ولقد أدى القضاء عليها إلى إخضاع كل التنظيمات !الدينية لسيطرة الدولة (١١) .

ذلك يعنى أن الصفوات العلمانية قد تمكنت فى النهاية من القضاء على سيطرة الدين على الدولة ، بحيث استطاعت فى النهاية عبر صراع تاريخى طويل فرض سيطرتها عليه ، غير أننا نلاحظ أنه فى قلب الصراع تبنت ثلاثة أبعاد أساسية :

١ - أن هناك خطأ استراتيجياً ثابتاً تبنته الصفوة السياسية فى البداية ، ثم الصفوة البيروقراطية ، ثم الصفوة العسكرية ، أنها كلها كانت موجهة بالأساس إلى دفع الدولة والمجتمع فى طريق العلمانية من خلال اضعاف قبضة رجال الدين عليها .

٢ - أن ثمة ظروف عالمية ساعدت على ذلك ، فبعد ازدهار مفهوم الدولة العلمانية فى

أوروبا ، انتقل هذا المفهوم إلى العالم الإسلامي تارة من خلال السعى لاستجلاب التكنولوجيا والأفكار المتقدمة ، وتارة أخرى من خلال التطفل الاستعماري كما حدث في عصر اسماعيل ، وتارة ثالثة من خلال الصفوة العلمانية التي تم تشويهها من حيث بنيتها الأساسية .

٣ - كان جمود الصفوة الدينية من العوامل الرئيسية التي ساعدت على هذا الاختراق ، فقد كان من الممكن إيقاف هذا الاختراق لو أنهم تمكنوا من تطوير تصور عصري وملامح وقادر على تغطية التفاعلات الواقعية المتغيرة . ولو أنهم فعلوا ذلك لكانوا قد قدموا جرعة تجديدية لتراثهم من ناحية ، وقطعوا الطريق على الأفكار الغربية الوافدة من ناحية أخرى ، ولكنا أنهم وتصوراتهم عبارة عن عناصر تتكامل عضويًا مع مجتمعاتهم ، بحيث تكون أقدر على طريق التطور أو التقدم .

٤ - المرحلة الرابعة ، الانقلاب العلماني .

منطقي أن تؤدي المقدمات السابقة إلى إضعاف مكانة الدين والصفوة الدينية في مقابل اعلاء شأن التيارات العلمانية والنخب التي تحمل لواحقها . ولتحقيق ذلك تجسد الهدف الأول في إحكام السيطرة على الدين بهدف توجيهه إلى خدمة الدولة والمساعدة على تحقيق أهدافها . في هذا الإطار شكل القضاء على النخبة الدينية وحرمانها من مصادر قوتها أحد الآليات الأساسية لاختراق المجتمعات الإسلامية . وإذا كانت مكانة الصفوة الدينية بالنسبة للنظام السياسي تحدها الوثائق الأساسية للإسلام ، فإننا نجد أن هذه العلاقة قد طرأ عليها قدر من التغير والتعديل . فمن الخصائص الأساسية لهذه العلاقة أنه بمجرد اختيار المرجع الديني الأول (أو شيخ الإسلام) وتعيينه من قبل النظام السياسي ، فإن ممثلي النظام السياسي لا ينبغي أن يفرضوا عليه التبعية لهم ، أو أن يكون في خدمتهم ، لأن ارتباطه بهم وخدمتهم سوف يضر باحترام العلماء (١٢) . بالإضافة إلى ذلك فإنه من الضروري توفير التمويل المستقل للمرجع الديني ، إذ ينبغي تحريره من الحاجة إلى كسب قوت يومه ... بل إنه حسبما يذهب الامام الغزالي لا ينبغي أن يأخذ الامام ما لا من السلطان ، لأن هذه الأموال ذاتها قد لا تكون قد

جمعت بطريق الحلال (١٣) . بحيث تشير هذه المعانى فى مجملها إلى محاولة الفكر الإسلامى والدينى المحافظة على الاستقلال المالى للصفوة الدينية حتى لا يكون ذلك مدخلا للضغط عليها .

وبرغم الدور النضالى الذى لعبته الصفوة الدينية فى تاريخ المجتمعات الإسلامية ، فإننا نجد أنه قد بذلت جهودا واضحة لاختضاعها وإن اختلفت الظروف التى تحقق فيها ذلك من مجتمع لآخر . ففى دولة الباكستان نجد أن الرئيس أيوب خان يكتب فى مذكراته صفحات عديدة لتوبيخ الصفوة الدينية وإدانتها والهجوم عليها ، حيث نجد أن هجومه عليها قد انقسم إلى قسمين . أولاً ، أنهم - من وجهة نظره - لا يعرفون شيئا عن العالم الحديث ، وأنهم ثانيا يريدون دولة اسلامية ليس بسبب الاعتقاد الدينى ، ولكن لأننا سوف نجد أن الصفوة الدينية بنظرتها الضيقة هى التى سوف تكون مؤهلة حينئذ للاسكاف بالسلطة . ومن خلال اشارة أيوب خان إلى رفض الصفوة الدينية فى مرحلة تاريخية سابقة لتكوين دولة الباكستان نجده يواصل هجومه قائلا (إذا كانوا عاجزين فى الماضى عن انقاذ المسلمين فى الباكستان فإنهم ينبغى أن يكونوا قادرين الآن على انقاذ باكستان من المسلمين) (١٤) .

ذلك يعنى أن نقد النظام السياسى للصفوة الدينية كان أساسا بالنظر إلى الاطار المرجعى الفريى والعلمانى للصفوة المتغربة التى توجه النقد ، وهو الأمر الذى انسحب على تقييمها لتخلف الصفوة الدينية عن العالم الحديث بدلا من توجيه النقد إلى الصفوة العلمانية التى انفصلت عن جنورها . هذا إلى جانب أن تقدمهم كان بالنظر إلى فكرة القومية أو الوطنية التى تشكل مركزاً أساسياً للصفوة العلمانية وموضع رفض من قبل الصفوة الدينية . بحيث انتهى الأمر فعلا خلال هذه المرحلة فى الباكستان إلى اخضاع الصفوة الدينية بالنظر إلى تخلفها وعدم قدرتها على استيعاب متطلبات وطموحات مجتمعاتها التى تنتمى إلى العالم الثالث .

وتعتبر ايران المثال الذى فشل النظام السياسى فيها فى اخضاع الصفوة الدينية . ولعل السبب فى ذلك يرجع إلى أن رجال الدين يحصلون على التمويل المستقل من خلال

نصيبهم في مال المسلمين ، بحيث ساعد ذلك في الحفاظ على بناء وقوة النظام الديني ، وأيضاً في الحفاظ على السلطة السياسية والاجتماعية لرجال الدين . بل إننا نجد أن مستوى القهر والظلم والفقر الذي مارسه النظام الامبراطوري كان هو الذي يدفع رجال الدين إلى ممارسة نوع من الرد على ذلك النظام بتقديم المساعدات لفقراء المسلمين ، أو استخدام هذا التمويل لتقويم النظام ذاته (١٥) .

بل إننا نجد أن شاه ايران حينما حاول في صراعه الأخير مع الصفوة الدينية أن يوقف تمويلها ، وفرض تبعيتها للدولة ، حاول أن يجعل رجال الدين يحصلون على رواتب من الدولة . فإننا نجد أنه إلى جانب رخص رجال الدين ذلك ، فإن الجماهير كانت حريصة أيضاً على دفع الخمس الذي يتضمن (سهم الامام) أكبر من حرصها على دفع الضريبة الحكومية للشاه (١٦) . بحيث يمكن القول بأن هذا الاستقلال المالي لرجال الدين في ايران قد شكل الأساس الملائم الذي ساعدهم في الانتصار على الشاه .

وإذا كانت باكستان - في مرحلة ما قبل نظام ضياء الحق - قد نجحت في تحجيم دور الصفوة الدينية ، وان ظلت لها هويتها المستقلة نسبياً . وإذا كانت ايران قد شكلت النموذج الذي احتفظت في اطاره الصفوة الدينية باستقلالها ، بل تجاوزت ذلك حتى فرضت خضوع النظام السياسي لها ، فإننا نجد أن ما حدث في مصر شكل نقیضاً لذلك . حيث نجح النظام السياسي نجاحاً يكاد يكون كاملاً لاضعاعهم ولانحياز ذلك نجد أنه قد اتبع في ذلك استراتيجيات عديدة .

وتمثل الاستراتيجية الأولى في هذا الصدد في العمل على اخضاع المؤسسات الدينية لسيطرة الدولة واشراقها . وفي هذا الصدد نجد أن الدولة في خضم القول بالاعلانات الاشتراكية أصدرت في ٥ يوليو عام ١٩٦١ القانون رقم ٦٠٣ بشأن إعادة تنظيم الأزهر والهيئات التي يشملها ، بحيث ألغى بناء على ذلك القانون رقم ٢٦ لسنة ١٩٣٦ . ويتمثل أهم تعديل جاء في هذا القانون في التأكيد على تبعية الأزهر لرئاسة الجمهورية ، حيث يعين وزير

شئون الأزهر بقرار جمهوري، وبالتالي فهو ليس هيئة مستقلة ، ومن ثم يسهل على الدولة إعطاء توجيهاتها إلى شيخ الأزهر وهو أيضاً معين بقرار جمهوري (١٧) . هذا إلى جانب نص هذا القانون على أنه لرئيس الجمهورية الحق في تعيين شيخ الأزهر من خارج المجمع ... كما يعين وكيل الأزهر أيضاً بقرار جمهوري ، ويشترط أن يكون عضواً بالمجمع ، ولكن رئيس الجمهورية له الحق في تعيين الوكيل من خارجه ، وبالتالي يصبح عضواً في المجمع بقوة القرار الجمهوري (١٨) . بالإضافة إلى ذلك أُلغيت المحاكم الشرعية بفعل القانون رقم ٤٦١ لسنة ١٩٥٥ كما نص القانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ بأحالة الدعاوى التي تكون منظورة أمامها إلى المحاكم الوطنية . وبطبيعة الحال لم تظهر أي معارضة من جانب رجال الدين . بل علي العكس قام شيخ الأزهر وبعض المشايخ بتهنئة ناصر على اتخاذه هذه (الخطوة التحررية) نحو اصلاح النظام القانوني في مصر (١٩) .

ولم تعفى الدولة الطرق الصوفية كئسلوب متميز للممارسة الدينية من هذه السيطرة . إذ صدر القانون رقم ١١٨ لسنة ١٩٧٦ بشأن تنظيم الطرق الصوفية . حيث أكد على ضرورة التزامهم في ممارسة نشاطهم بالكتاب والسنة والمبادئ الصوفية الصحيحة ... ثم أكد القانون على ضرورة تعيين شيخ مشايخ الطرق الصوفية بقرار جمهوري من بين مشايخ الطرق الصوفية ... وتبلغ محاضرات الجلسات (جلسات المجلس الأعلى للطرق الصوفية إلى الوزراء الممثلين وزاراتهم في المجلس وذلك خلال خمس أيام من تاريخ الجلسة ... ويصدر لإنشاء أي طريقة جديدة قرار من وزير الأوقاف وشؤون الأزهر بالاتفاق مع وزير الداخلية بناء على موافقة المجلس الأعلى للطرق الصوفية (٢٠) .

ومن الواضح أن التعديلات التي طرأت على مكانة الطرق الصوفية لم تستهدف المساس بطابعها التنظيمي . وإنما استهدفت السلطة السياسية من ذلك وضعها تحت المراقبة حتى لا تستغل لأغراض سياسية .

وتتمثل الاستراتيجية الثانية في السعي إلى تطوير أداء المؤسسات الدينية باتجاه

العلمانية . وقد تمثل أهم جهد في هذا الصدد في إجراءات تطوير الأزهر ، التي أسست في بنائه إلى جانب الكليات التقليدية ذات الطابع الديني ، مجموعة من الكليات الحديثة مثل كلية المعاملات والادارة ، كلية الهندسة والصناعات ، كلية الزراعة ، كلية الطب ، هذا إلى جانب اجازة انشاء كليات أخرى ولكن بقرار من رئيس الجمهورية . بالإضافة إلى أنه برغم التأكيد على اللغة العربية باعتبار لغة الدراسة ، فإن قانون التطوير أكد على امكانية التدريس بلغة أخرى بعد موافقة رئيس الجامعة (٢١) .

بالإضافة إلى ذلك فقد عملت الدولة علي علمنة التربية الدينية ذاتها ، وذلك من خلال جهدين : الأول وضع مقرر للتربية القومية يختلف بالتأكيد عن مقرر التربية الدينية ، وأن كان يتضمن تأكيداً في أن لا يصبح الدين هو أساس الوطنية أو القومية . أما الثاني فيتمثل في محاولة فصل الدين عن الدولة أو السياسة في عملية التربية ، ومن ثم أرجاع الدين إلى مستوى مجموعة من المعتقدات أو العبادات . إذ نجد مثلاً أن المرحلة الابتدائية تؤكد في السنة الأولى على مفاهيم المحبة للإنسان والحيوان ، الثانية على محبة النظام ، والثالثة على أداب الطوبى ، وحب الأصدقاء والصدق والألفة والابحار (٢٢) . وهكذا في مختلف الفصول والمراحل . بحيث يقتصر التعليم الديني على غرس مجموعة من القيم الأساسية البعيدة كل البعد عن تعميق المشاركة السياسية والاجتماعية . هذا إلى جانب حصر الدين في نطاق لا يستطيع فيه أن يقدم تصوراً لطبيعة العلاقة بين الدولة والمجتمع بصورة عامة .

ويشكل فرض التبعية المالية الاستراتيجية الثالثة التي اتبعتها الصفوة السياسية لتقليم أنظافر الصفوة الدينية . وقد حدث ذلك عبر مراحل تاريخية متتابعة . إذ نجد أن محمد علي قد استخدم هذا السلاح في صراعه مع هيئة العلماء الذين عارضوه . وإذا كان نظام الالتزام فيما قبل محمد علي والأوقاف الخيرية قد شكل مصدر التمويل المستقل لرجال الدين خاصة والمرجع الدينية العليا منهم ، فإننا نجد أن محمد علي في صراعه مع العلماء يتقدم ليلقي نظام الالتزام ليتحكم في مصادر الدخل الناتجة عن الأوقاف الخيرية ، وهي المصادر التي دعمت

النظم الدينية وأدائها لوظائفها (٢٣) .

وإذا كان اسماعيل قد سار على نهج جده فى الحد من سلطة رجال الدين فى مقابل توسيع نطاق العلمانية وتعميقها ، فإننا نلمس لديه محاولة واضحة للأحياء الدينى . بل إننا نجد أنه فى غمرة عملية الأحياء هذه قد نجح فى مسألتين : الأولى انقاذ استقلال التعليم الدينى ، والثانية الحفاظ على الاستقلال النسبى للأوقاف (٢٤) .

بيد أن الصراع التاريخى مازال مستمرا بين النخبتين وذلك حينما قام قادة النظام السياسى لثورة يوليو ١٩٥٢ ، بفرض سيطرتهم الكاملة على القطاعات الدينية المستقلة نسبياً ، ومنها الأوقاف الخيرية ، حيث ضمنت قانون الإصلاح الزراعى الذى أصدره النظام السياسى فيما يتعلق بإصلاح أراضى الأوقاف المصرية . وبذلك فهو قد جسد الاقتراحات التى قدمتها الصفوات الليبرالية والقومية فى مناقشاتها المتعلقة بإصلاح الأوقاف فى العشرينات ، حيث بدأت الدولة منذ ١٩٥٢ سلسلة من الإصلاحات ، التى تضمنت الإلغاء الكامل للأوقاف الخيرية الشخصية ، ومن ثم أضعفت الصفوة الدينية وأخضعها بصورة تامة وكاملة لسيطرة الدولة (٢٥) .

غير أنه إذا كانت الصفوة العلمانية - أيا كانت طبيعتها الخاصة - قد سيطرت على جهاز الدولة منذ مرحلة الاستقلال ، فإن هذه الصفوة قد خاضت صراعا حادا كى تتفرد بقرار تحديد هوية المشروع الاجتماعى الذى ينبغى أن تتبناه التنمية . ولقد كان من نصيبها الانتصار على الصفوة الدينية ، بحيث حولتها عن استقلالها التاريخى والتراثى إلى نوع من التبعية عليها أن تخضع فى إطارها لآداء متغيرات أكثر شمولاً وفاعلية . وهكذا فبينما وقعت عملية التباين - بين الدين والمجتمع - فى أوروبا حسيما اقتضت التفاعلات ذلك ، فإنه فى الشرق - والعالم الإسلامى خاصة - فرض هذا التباين على الواقع . ومن ثم تحول الدين من إطار شامل يحكم تفاعل المجتمع فى استقراره وتطوره إلى مجرد جهاز أو وسيلة يستخدمها النظام السياسى لفرض تصوره .

بغض النظر عن المحاولات التي تمت في إطار النظام الملكي قبل قيام الثورة لاستخدام الدين في تسويق أو نقل أو تمرير بعض الأفكار أو القرارات العلمانية ، فإننا نجد أن النظام السياسي فيما بعد ١٩٥٢ قد استخدم الدين استخداماً متبايناً حسب مقتضيات الظروف . ففي المرحلة بين ١٩٥٢ - ١٩٦١ لم يكن النظام السياسي قد حدد توجهه الأيديولوجي بعد ، وعن ثم فإننا نجده يتخذ من التوجهات الإسلامية أساساً لتوجهاته الأيديولوجية ، هذا إلى جانب الاعتماد على الدين كمصدر للشرعية المؤيدة للنظام السياسي (٢٦) .

أما في الفترة التي تبنى فيها النظام السياسي التوجهات الاشتراكية فإننا نجده قد استخدم الدين لتأكيد مشروعية المكونات الثلاث للنظام السياسي خلال هذه المرحلة . فقد أصبح الدين من ناحية مصدراً لتأكيد التوجه الثوري للنظام السياسي . فإذا كانت الجماعة الثورية قد ظهرت من قلب الجيش هي التي أسست النظام الثوري فلقد كان ذلك استمراراً أو امتداداً لثورة رجال الدين لتأسيس النظام السياسي العادل والثوري أيضاً (٢٧) . بل إننا نجد أن الميثاق يؤكد على الطابع الثوري للدين حينما يذهب إلى أن رسالات السماء كانت في جوهرها ثورات إنسانية استهدفت شرف الإنسان وسعادته . ولقد كانت الاشتراكية هي المكون الثاني الذي استخدمت الشرعية الدينية في تكليدها حيث أبرزت المقولات الاشتراكية في الدين . فالإسلام في أول أيامه أسس أول دولة اشتراكية وأول من طبق سياسة التأميم في حديث (أن الناس شركاء في ثلاث ، الماء ، والكلا والنار) . وهكذا نجد أن النظام الثوري في المرحلة الناصرية قد استخدم الدين كوسيلة لاضفاء الشرعية علي النظام السياسي بمختلف جوانبه . بل اننا نجد أنه حينما واجه النظام السياسي أزمة الهزيمة في ١٩٦٧ ، نجده قد استخدم الدين في تعبئة الجماهير وراء النظام السياسي لدعم المعركة العسكرية التي تتنوى أو يخوضها سعيها وراء النصر . وفي هذا الإطار تحدث الماثلات التاريخية الكثيرة بين الفزوات الإسلامية وبين ما يواجهه النظام السياسي ، أو صياغة تعائل مع المسلمين الأوائل فيما يتعلق باليهود كعدو تاريخي مشترك .

ولم يختلف الأمر كثيراً في المرحلة بين ١٩٧١ - ١٩٨٠ حيث أضفت الزعامة السياسية على نفسها مسحة من الإيمان (الرئيس المؤمن) ، (دولة العلم والإيمان) . بل إننا نجد أن النظام السياسي خلال هذه الفترة ، هو الذي شجع على نمو الجماعات الدينية التي استخدمها النظام السياسي في ضرب الجماعات السياسية الأخرى المناوئة كالتناصريين والماركسيين (٢٨) . خلاصة القول أن النظام السياسي والصفوة العلمانية قد تمكنت من التوجه بالدين إلى طريق العلمانية ، ومن ثم فرضت عليه التباين عن المجتمع ، وهو ما يعنى أن يلعب الدين دوره في دعم سلوكيات الدولة العلمانية .

ثالثاً - الاحياء الإسلامى الارهاصات وظروف الانطلاق .

انتهت الفترة السابقة بتحديد ثابت للعلاقة بين النظام السياسي والدين ، أو بالأصح بين الدولة والدين . ولم يكن هذا التحديد للعلاقة سوى تحديداً لها بالنظر إلى قيم الاطار والثقافة الغربية لهذه العلاقة . فعلاقة التباين بين الدين والدولة تجسد إحدى تعاليم السيد المسيح عليه السلام (دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله) ، ثمة انفصال بين مملكة الأرض ومملكة السماء ، وأن لم يمنع ذلك من وجود تعاون متبادل تحاول في اطاره الكنيسة ابراز القيم والمبادئ، والتعاليم التي الممكن أن تهدى البشر في مجتمعهم . تحدت هذه العلاقة إذا منذ بداية الفكر الاجتماعى المسيحى حينما أعلن القديس أوغسطين هذه الأفكار في القرن الرابع الميلادى . وظلت هذه العلاقة محل اعتبار حتى القرن التاسع حيث أدلى القديس توما الأكويني بدلوه (٢٩) . ثم تحدت العلاقات بصورة نهائية في القرن الخامس عشر والسادس عشر حينما تولت العقلية الأوروبية بصورة جادة مناقشة قضية علاقه الإنسان بالكنيسة ، وعلاقة الكنيسة بالدولة ، وانتهى الحوار التاريخى إلى أن الدولة فوق الكنيسة . حيث تعتبر الأخيرة إحدى مؤسساتها التي تعمل على نشر الخير ورعاية الفضيلة (٣٠) . إلى جانب دورها في التبشير المسيحى خدمة لأهداف الدولة الأوربية ذات الأطماع الاستعمارية .

غير أن المسألة تختلف في اطار الإسلام . فقد نزل الوحي الإسلامى منذ البداية دينا

بشخص مجتمعاً ويحدد أركانه الأساسية وعلاقاته وطبيعة التفاعل الذى يسود فى مختلف المجالات ، فى الأسرة ، والاقتصاد ، الحرب السياسية . ولقد كان الله أكثر رحمة بعباده حينما لم يترك أخطر جوانب الحياة دون تنظيم ، وهو السياسة ، أو لنقل الدولة ، من هنا وجدنا أن هناك علاقة واضحة وعضوية بين الدين الإسلامى من ناحية وبين الدولة والجهاز السياسى للمجتمع من ناحية أخرى ، بحيث تبنت هذه العلاقة من جوانب أربعة أساسية :

١ - أولها أن الدين يحتوى على عديد من المبادئ والأفكار والقيم والتعاليم التى تؤكدنا وثائق الدين الأساسية ، والتى تحاول تحديد بناء الجهاز السياسى للمجتمع وطبيعة المؤسسات ، وأسلوب فاعلية هذه المؤسسات بما يرضى الله اتباعا لتعاليم الدين الحنيف . فلم يكن الله ليترك أخطر جانب حياة البشر دونما تنظيم . ومن ثم فلدئ النظرية الإسلامية رؤية محددة وتحديدا واضحا للبناء السياسى للمجتمع أو الدولة (٣١) .

٢ - أن هناك ممارسات رمزية عديدة فى التاريخ الإسلامى الأول . سلكها رسول الله صلى الله عليه وسلم أو الخلفاء الراشدين من بعده . حيث تشير هذه العلاقة إلى قوة الرابطة بين الدين والدولة ، ولنفكر واقعة واحدة هى أن أول مسجد أقيم فى المدينة صلى فيه رسول الله بالقوم أداماً لفرائض دينهم ، وانطلقت منه فى ذات الوقت رسائل الرسول إلى الملوك تدعوهم إلى الهداية واعتناق الإسلام الحنيف .

٣ - الجانب الثالث يتمثل فى أن العلاقة بين الدين والدولة فى الإسلام تختلف جذرياً عن طبيعة العلاقة عند الغرب المسيحي . فإذا كانت الدولة تهتم بتنظيم أمور الدنيا ، فالدين ينظم أمور الدنيا والآخرة ، ومن ثم فالدولة جزء من الدين ، تنظم جزءاً من عالمه ، ببعض من تعاليمه ، ومن ثم فالمراجع الدينية ، أئمة الإسلام هم دائماً الأعلى فوق الملوك والسلطين ليس لمكانة دينوية لهم ، ولكن لانهم العارفين بالشريعة ، والقادرين على القياس والاجتهاد استنباطاً لأحكام جديدة قد يمر بها المجتمع .

٤ - أن على الدولة أو السياسة أن تنظم أمور البشر فى المجتمع ، وتواجه حياتهم

المتجددة ، ولكن بالنظر دائما إلى أحكام الدين التي يدركها دائما أهل الحل والعقد . ومن ثم لم يكن الدين الإسلامى بذلك عائقا أمام التطور أو عاجزا عن التكيف مع متغيرات الواقع الجديدة والمتجددة ، ولكنه أفسح المجال دائما أمام متابعة التجديد والتغيير بما لا يمس فرائضه أو أركانه الأساسية .

من هنا سعى الصفوة السياسية إلى صياغة العلاقة بين الدين والدولة على غرار ما هو موجود فى الغرب الأوروبى مثيرا للتوتر لاختلاف السياق والاطر المرجعى الدينى . وإذا كانت عوامل كثيرة قد تضاعفت لكي تؤكد نجاح سيطرة الدولة على الدين فى غالبية مجتمعات العالم الإسلامى فإنه كان من المنطقى أن لا نتوقع عدم استجابة الصفوة الدينية والجماهير المتدينة لهذا النجاح الذى اعتبرته حصارا ، قد يستمر الزمان طويلا انتظارا للاستجابة ، غير أنها لا محالة واقعة . بحيث تحقق وقوعها نتيجة لتراكم التوتر ، أو لحالة من الاختمار كان لها مظاهر وجوانب عديدة .

من هذه الجوانب مثلا أن الصفوة الدينية كانت خاسرة من نواحي كثيرة بسبب هذه العلاقة الجديدة بين الدين والدولة . فهى من ناحية قد فقدت امتيازاتها التى كانت تتمتع بها نتيجة لدورها التاريخى المتميز . فهى من الناحية التاريخية قد لعبت دوراً جوهرياً فى كثير من المجتمعات فى النضال الوطنى للحصول على الاستقلال . يؤكد ذلك أنهم كانوا دائما فى مقدمة الصفوف فى غالبية الحركات الوطنية ، وإذا كان الاستقلال هو جائزة النضال ، فهم فعلا قد شاركوا فى صناعته ولابد أن يكون لهم نصيب فيه وتصبح هذه المشاعر أعمق أثراً إذا لم يحرموا فقط من نصيبهم من كعكة الاستقلال ، بل اضطروا إلى ممارسات لا تتلاءم مع معتقداتهم .

من ناحية ثانية فهم قد خسروا جماهيريا ، فقد كانوا دائما فى التاريخ أصحاب المكانة الأولى والنور الأولى والكلمة الحاسمة . ولكنهم فقدوا كل القوة وكل السلطة ومن ثم لم يعودوا مراجع جماهيرية . واختزال دورهم من مراعاة تطابق أمور العامة فى استقامتها ومتطلبات

الشرعية إلى مراعاة العبادات الأساسية للدين على المستوى الشخصى أو على مستوى حقبة محبوبة من البشر . ولقد كان ذلك مؤثراً لهم ، خاصة إذا صورتهم أجهزة الاعلام فى كثير من المجتمعات الاسلامية بصورة مثيرة للسخرية كثيراً والشفقة أحياناً . وهو الأمر الذى أثار لديهم الحق والغضب ، وبدأوا يتكلمون . الشجاع منهم كلماته مدوية وناقذة من فوق ظهر المنابر (*) بينما يسعى الحذر منهم فى جلساته الخاصة لاثارة أخطر القضايا مع العامة . ولعب ذلك دوره فى تشكيل بدايات الفعل من ناحية واختبار رد فعل الدولة أو الجهاز السياسى من ناحية ثانية ، ومن ناحية ثالثة تبصرة الجماهير واثارة وعيها وبينها ، وكان لذلك دوره فى مرحلة الاختتمار ، لأن الصغار والشباب تثير طهارتهم هذه الكلمات الناقذة .

اضافة إلى ذلك فقد بدأوا يواجهون تحدى الدولة أو النظام السياسى حينما طرحت موضوعات للحوار الشعبى تصدم الحس النبىلى للمراجع الدينية ، موضوع تحديد النسل وتنظيم الأسرة ، موضوع قوانين الأحوال الشخصية ، موضوع فوائد رؤوس الأموال فى البنوك ، موضوع الاختلاط وحجاب المرأة . وتباين رد فعل الصفوة الدينية من الاستجابة الناقذة الصريحة والرافضة لاجراءات الدولة فيما يتعلق بموضوع معين ، وبين التجنب خوفاً من ، بلطش . لكنهم جميعهم مع الموقف الرافض لكل ذلك فى المجالس الخاصة ، أو بين المقربين (**).

ولقد تمثلت وجهة نظر الصفوة الدينية خلال هذه الفترة فى ضرورة رجوع حكام المسلمين إلى الحكم بما شرع الله . فهم يؤكسون أنه يجب أن يؤمن حكامنا بأنهم يعيشون فى أوطان الاسلام ، ويحكمون أناساً مسلمين . ومن حق كل قوم أن يحكموا وفقاً لعقيبتهم . وأن تأتى

(*) من الظواهر التى أفلقت الدولة والنظام السياسى فى فترة الستينيات والسبعينات ظامرة خطبة الجمعة فى مصر ، حيث جاهر بعض المشايخ بمهاجمة الدولة وموقفها من بعض الموضوعات بما يخالف الرؤية الدينية . ولقد كانت خطبة الجمعة للشيخ عبد الحميد كشك من الخطب المشهورة فى منطقة الحدائق بمدينة القاهرة ، بل ومنع من الخطابة كثيراً ، واسخل السجن ، بسبب نقده العلنى الصريح ورفضه لاجراءات الدولة فيما يتعلق بعدد من الموضوعات .

(**) لعب مبدأ التقية دوراً بالغ الأهمية فى هذا الصدد أثناء مرحلة الصراع بين أئمة الشيعة وآياتهم من ناحية وبين شاه ايران خاصة فى الفترات التاريخية الى كانت تشهد قموة البلطش بهم .

دساتيرهم وقوانينهم معبرة عن معتقداتهم وقيمهم وتقاليدهم . وأن تصاغ مناهج التربية والتعليم وفقاً لها ، وأن تسيّر أجهزة الاعلام والثقافة في اتجاه حمايتها وتثبيتها ونشرها ، وأن توضع السياسات الاقتصادية والاجتماعية والداخلية والخارجية في اطارها ، وفي خدمة أهدافها .

أما أن يبتعدوا عن الاسلام ويرفضوا حكمه ، ويعرضوا عن قرآنه وسنة نبيه ويتكروا لشعائره وشرائعه ، فهذا ما لا يقبله عقل ، ولا يرضاه دين . وقد بلغ تحدي الحكام في أكثر البلاد الإسلامية حدا لا يحتمل . فمنهم من يرفض الإسلام جهرة مناديا بالتبعية للشرق أو للغرب ، ولا يقبل أن يبقى للإسلام مجرد زاوية يعبر فيها عن نفسه ، حتى المسجد أصبح الدين فيه موجهاً لتأييد النظام الحكام ، ومن اجتراً على المخالفة يكون العذاب في انتظاره . ومنهم من يدعى الاسلام ، ولكن اسلامه من صنع عقله هو ، من ايجاء هواه ، ومن تزوين شيطانه ، يأخذ من الاسلام ما يروقه ، ويدع منه ما لا يعجبه ، فما قاله عن الاسلام فهو الحق ، وما أنكره فهو الضلال ، لا يعترف بالسابقين ولا اللاحقين ولا المعاصرين ، ولا يبالي أن يخالف الأمة كلها سلفاً وخلفاً ، من الصحابة فمن بعدهم . ولا حاجة به لأن يرجع لأئمة الفقه والعلماء الأصول ، ومفسري القرآن ، وشرّاح الحديث . فهو الفقيه والأصولي والمفسر والمحدث والمتكلم والفيلسوف كما قال الشاعر قديماً : « ليس على الله بمستبكر أن يجمع العالم في واحد » وهو هذا الواحد ولا ثاني له ! حتى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ليس في حاجة إلى أن يأخذ عنه ، ويتلمذ عليه ، لأنه إستغنى - في زعمه - بالقرآن عنه ! ونسى أنه هو المبين للقرآن ، وأن القرآن نفسه يقول : « من يطع الرسول فقد أطاع الله » (النساء : ٨٠) .

ومنهم من استرد الأفكار والقوانين ، ولكنه ترك للإسلام ركنا صغيرا على الرغم منه ، مثل الأحوال الشخصية في القوانين ، والحديث الديني في الإذاعة والتلفاز ، والصفحة الدينية يوم الجمعة في الجريدة ونحوها ، على أن يعلم أن هذا الركن إنما هو الدين وليس للإسلام ، والدين هنا بمفهومه الكتمسي الغريب : علاقة بين ضمير العبد وربه ، أما الحياة والمجتمع فدع ما لقيصر لقيصر وما لله لله .

هذا هو الدين عند القوم : عقيدة بلا شريعة ، ودين بلا دولة . وتعبد فردى بلا دعوة واجتهاد ، ولا أمر بالمعروف ، ولا نهى عن منكر . فإن طوعت لك نفسك من فوق منبرك ، أو من خلال صحيفتك ، أن تنكر منكراً وتنتقد انحرافاً ، أو تنصر دعوة الحق ، أو تقاوم فكرة الباطل : قيل لك : قد عدوت قدرك ، وتجاوزت طورك ، وأدخلت الدين فى السياسة ، ومزجت السياسة بالدين ، وبعبارة أخرى سيست الدين ودين السياسة ، وكان عليك أن تعلم غير ما علمك الله ورسوله وصحابته وتابعوهم بإحسان ، وأسلاف الأمة وأخلاقها : أن لا دين فى السياسة ، ولا سياسة فى الدين ! لقد أن احكامنا أن يعلموا أن لا خلاص لشعوبهم ، ولا استقرار لمجتمعاتهم إلا بالإسلام ، وكما قال عمر بن الخطاب : «نحن كنا أذل قوم ، فأعزنا الله بالإسلام ، فمهما نطالب العز بغيره أذلنا الله» (*) .

على هذا النحو كان خطاب الصفوة الدينية فى نقد النظام السياسى وممارساته فيما يتعلق بموضوعات تمس جوهر شريعة الإسلام . ومن المؤكد أن هذا الخطاب كان يلعب دورين أساسيين : الأول تفرغ التوترات المخترنة بسبب اختزال مكانة الصفوة الدينية عن ما كان ينبغى أن يكون عليه ومحاولة نقد النظام السياسى انتقاماً لذلك . والثانى اعلان موقف الدين والشريعة فيما يتعلق ببعض الموضوعات ابراء للذمة والضمير المسلم ، ومن ناحية ثالثة تدريب الجماهير وتعريفها بأصول دينها ، وبأن ما تمارسه الصفوة العلمانية - سياسية كانت أم ثقافية - بجانب أصول الدين الحنيف .

ومما لا شك فيه أن نجاح الصفوة الدينية فى هذا الصدد كان محكوماً بثلاثة اعتبارات أساسية : الأول الانفراج الديمقراطى الذى يسمح به النظام السياسى انطلاقاً من علمانيه ، وهو الانفراج الذى أتاح قدرأ من الحرية لانطلاق الكلمة الدينية الصريحة الناقدة . ولسماعها أيضاً حتى تكتمل دائرة التعبير بها . بيد أن ذلك يعنى أيضاً أن النظام السياسى

(*) أوردنا هذا النص باعتباره تعبيراً عن أحد أبرز مفكرى النخبة الدينية فيما يتعلق بموقفها من النظام السياسى وممارساته العلمانية . أنظر فى ذلك الدكتور يوسف القرضاوى : الصبوة الإسلامية بين الجمود والتطرف (٢٢) .

الديموقراطي لا يساعد على هذا الاختمار الديني . ولكنه يلعب دوراً مختلفاً ، فالقهر يولد التوتر والنقد الكامن ، والديمقراطية تفيد في تفريغ التوتر والاعلان عن المواقف . ويتمثل الاعتبار الثاني في الانتفاخ الجماهيري حول أفكار الصفوة الدينية ونقدها للنظام السياسي وممارساته ، خاصة إذا كانت بعض هذه الممارسات قد أصبحت موترة للجماهير ذاتها . ومن ثم فتوترات الجماهير أيضاً تساعد على تفريغها وتوجيهها كلمات الصفوة الدينية الناقدة ، ومن ثم نجد أن الجماهير والنخبة الدينية تتحرك نحو السباحة معا في بحر من التوتر ، أو تشكل معا ما يمكن تسميته بالمعارضة السياسية والثقافية الاجتماعية . والثالث نجاح فاعلية الصفوة الدينية في السياق الاقليمي المحيط في صراعها مع النظام السياسي ، ذلك من شأنه أن يدعم موقف الجماهير والصفوة الدينية معا . ويمكن القول بأن نجاح الثورة الدينية في ايران لعب دوره - حقيقة - كمصدر الهام ودعم للصفوات الدينية وجماهيرها .

يبقى الإختمار ورد الفعل على مستوى الجماهير ، حيث لعب هذا البعد دوراً هاماً في التمهيد لقيام حركة الاحياء الديني ، ذلك لأنه إذا انجذبت الجماهير إلى عملية الاحياء الإسلامى فسوف تشكل من نفسها درعاً واقياً للصفوة الدينية التي من الممكن أن تشكل قيادتها . ومن ثم تتخلق امكانية أن تسير الصفوة والجماهير في تيار واحد معارض للعلمانية وصفواتها ، ومما لا شك فيه أن هناك عوامل عديدة لعبت دورها في تكثيف التوتر على مستوى الجماهير .

من هذه العوامل الفجوة التي لاحظتها الجماهير فيما يتعلق بالصفوة الدينية التي لها احترامها الاجتماعي والديني من قبل المشاعر والعواطف الجماهيرية من ناحية ، والابراز الإعلامي والرسمي الساخر من عناصر الصفوة الدينية ، ومن ثم الاساءة لمشاعر جماهيرية عميقة وعريضة . قد لا تلم الجماهير بعقلانية هذه الفجوة ، لكنها ملاحظات تختزن في اللاوعي الجماهيري الذي علم منذ طفولته احترام عناصره هذه الصفوة ، ولأنها من ناحية ثانية كانت تشكل القيادات المحلية ان لم يكن القيادات الاجتماعية في كثير من المجتمعات الإسلامية ، بحيث أصبحت هذه المشاعر أساساً لحالة من عدم الرضاء .

ليس ذلك فقط ولكن تقدمت الصفوة العلمانية فحاولت نقل العمل من الهجوم على عناصر الصفوة الدينية بمستوياتها المتعددة إلى التعرض لبعض القضايا والتطورات الدينية ، التي لها تاريخها البعيد في مجتمع الإسلام ، بحيث استوعبتها الشخصية المسلمة بصورة كاملة . فالمطالبة بتحديد النسل أو تنظيم الأسرة فيه معارضة - من وجهة نظر الجماهير - لما يأمر به الدين ، فإله وليس الحكومة هو الذي يقسم الارزاق ويقدرها ، وقرار الفوائد على رؤوس الأموال في البنوك فيه - من وجهة نظر الجماهير أيضا - شبهة الربا . ومن غير المعقول أن تنظم أحوال المجتمع بأموال ربوية ، يدعم ذلك بطبيعة الحال تعرض أعضاء الصفوة الدينية لمثل هذه الموضوعات (*) وهو الأمر الذي يزيد من مخزون القوتر لدى الجماهير المسلمة .

يضاف إلى ذلك عامل ثالث يتمثل في أن غالبية الصفوات السياسية العلمانية في مجتمعات العالم الثالث لم تقدم لرجل الشارع بدائل أيديولوجية وعقيدية للإسلام فغالب هذه الصفوات السياسية افترقت امكانية امتلاك أيديولوجية متماسكة تضم في بنائها عناصر قوية من المبادئ والمعتقدات - أيا كانت طبيعة هذه الأيديولوجية اشتراكية أم ليبرالية - ولم يتوقف الأمر عند ذلك ، بل اننا نستطيع التأكيد على أن غالبية النظم السياسية في المجتمعات الإسلامية لم تقلع في تدريب جماهير الشارع الاسلامي وفقا لمبادئ الأيديولوجيا التي اختارتها . ومن ثم ظلت هذه المبادئ واضحة فقط ومعلومة لفئة محدودة من المثقفين ، أما بقية البشر في المجتمع فإلديهم اسلامهم الذي لا يستطيع شيء تهديده .

وقد ترتب على ذلك نتائج عديدة ، من هذه النتائج تعمق حالة عدم الرضاء بين الجماهير ، وانفصالها عنها وعدم رضائها عن سلوكها أيا كانت الانجازات المادية التي تحقّقها الصفوة السياسية . غير أن الأمر يزداد سوءاً إذا كانت الأحوال المادية تسير إلى أسوأ علي المستوى

(*) من الوقائع البارزة حينما هاجم أحد زعماء الصفوة السياسية ظاهرة الحجاب في المجتمع المصري حينما قال «الواحدة تبقى ماشية لابسة خيمة» . نجد أن هذه العبارة أثارت قدراً كبيراً من الاستياء الشعبي ، لأن الزعامة السياسية جرحت ضمير الجماهير المسلمة ، ومن ثم فبدلاً من مخاطبتها للجماهير لجذبها إلى صفها في قضايا معينة ، نجدها بعبارة كهذه عمقت انفصال الجماهير عنها .

الشعبي . إلى جانب ذلك أيضا فإننا نجد أن جماهير الشارع الإسلامي أكثر اقتراباً من الصفوة الدينية قدر ابتعادها عن الصفوة السياسية العلمانية . ومن ثم فهي أقدر على التواصل مع الأولى أكثر من الثانية . وإذا كانت الصفوة بعقلانياتها قد لا تسعى إلى الصدام مع الصفوة العلمانية السياسية لامتلاك الأخيرة لمصادر القهر والقوة ، فإن الجماهير المسلمة قد لا تمتلك العقلانية الكافية والقدرة على الحساب . ومن ثم تصبح عواطفها ومشاعرها وتوتراتها هي الدافع الأساسي لسلوكياتها ، وفي قلب هذا المناخ يرى الصغار والشباب .

وإذا كانت زيادة التوتر وانتشار حالة من عدم الرضاء ، والتجانس مع الصفوة الدينية المعارضة ، من أهم خصائص مرحلة التمهيد والاختصار ، فإننا نؤكد أن هذه المرحلة تشكل حالة سلبية في تطور حركة الأحياء الاسلامي . وذلك لأن هذه الحالة لا تكون عند هذا المستوى ذات قيمة أو فاعلية . بل تصبح ذات قوة وفاعلية حينما تتحول إلى حالة إيجابية . وذلك يتم بفعل عوامل عديدة سوف نعرض لها في الفصل الخامس .

رابعاً - من التغريب إلى الأحياء الديني النتائج .

وقعت حالة التغريب في المجتمع الإسلامي لظروف بنائية خاصة بهذا المجتمع ذاته ، بحيث ساعدت على عملية الاختراق ويسرت لها عواملها . فبعد أن كان عالم الخلافة العثمانية عالماً متجانساً من الداخل ، الإسلام رابطته الأساسية وآلية الحفاظ على وحدته وتماسكه ، وجدنا الولايات الإسلامية تسعى إلى الانفصال ، تارة تحت وطأة ضعف القوة في عاصمة الخلافة ، وتارة أخرى بسبب نمو النزعات القومية والوطنية التي تجاوزت عواطفها مشاعر الارتباط بوحدة الخلافة . ولقد ترافق مع ذلك تعديلات واضحة في مراكز قوة النظام العالمي ، حيث بدأت قوى الغرب المتعددة المراكز تعاضد في فعاليتها في مواجهة الانهيار الذي أصاب الخلافة العثمانية ، وكان ذلك بعد ذاته ظروفاً ملائمة لعملية الاختراق التي اتخذت شعار توزيع تركه خلافة مريضة .

ولقد ساعد على ذلك جمود تجديد الصفة الدينية خلال هذه الفترة ، بحيث لم تجعل

أفكارها ومبادئها قادرة على التعامل مع المتغيرات المحلية والعالمية الجديدة . يؤكد البعض أن جمود الصفة كان توقفاً عن التجديد في مرحلة الانهيار ، لأن هناك احتمالية التجديد والاجتهاد من منطلق الضعف ، ومن ثم فلن يكون الا انحراف عن المبادئ . ومن فقد قبضت الصفوة الدينية على تراثها خوفاً من الضياع في عصر أصبح القابض على دينه كالقابض على الجمر . غير أنه أيا كانت أسباب الجمود ، فقد أدى في النهاية إلى عجز الصفوة عن تطوير أسلحة المواجهة ومن ثم الفشل فيها .

وفي مواجهة حالة الانهيار ومن أجل الأخذ بأسباب القوة بدأ الاتصال بأوروبا من خلال البعثات التي خرجت من عاصمة الخلافة العثمانية أو من ولاياتها التابعة كمصر مثلاً . ذهبت البعثات منطلقاً من واقع جامد إلى حالة تجديد شاملة ، وكان من المنطقي أن يتحول المبعوثون إلى دعاة لحضارة الغرب الأوروبية . وكان ذلك بالأساس تخلياً عن المهمة الحضارية ، مهمة التطوير من داخل التراث بدلا من استجلابه غريباً من الخارج . وفي قلب تراث منهار منطقياً أن تزدهر بعض البنود الأوروبية داخل الشرق الإسلامي . إضافة الى ذلك فقد تخلقت صفوة اجتماعية وثقافية وسياسية وفنية تتولى رعاية الوجود الأوروبي في مجتمعاتها ، وتروج له باعتباره جسر العبور إلى التقدم .

ولقد تواكب مع ذلك اتجاه القوى الأوروبية من خلال موجات الاستعمار لتغريب مجتمعات العالم الإسلامي وثقافته . حيث وزعت التركة العثمانية على كل من إنجلترا وفرنسا بالأساس . وتحت وطأة الاحتلال العسكري تم بناء نظم التعليم الحديث التي شرعت تزدي دورها إلى جانب نظم التعليم الديني القائم في هذه المجتمعات . واستناداً إلى ذلك بدأت نظم التعليم الحديث تفرز عناصر الصفوة الحديثة ذات التوجهات الغربية ، بحيث تتلاقى هذه الصفوة مع الصفوة التي تعلمت في أوروبا ، لتصبح مدافعة عن الثقافة الغربية ، ونتيجة لذلك حاول نظام التعليم من ناحية والصفوة المغربية من ناحية ثانية دفع المجتمع في اتجاه التغريب بعيداً عن تراثه ، بحيث تخلق تياراً كاملاً يدعو إلى التغريب على حساب التخلي عن التراث .

وارتباطاً بذلك بدأت الصفوة الحديثة في تحجيم دور الصفوة الدينية ، إذ سحبت

الأوقاف التي تشكل أساسها المالى فى عهد محمد على ، ودعم نظام التعليم الحديث فى مواجهتها . ثم امتد التغريب إلى المؤسسات الدينية ذاتها ، فأصبح شيخ الأزهر يعين من قبل رئيس الجمهورية وكذلك شيوخ الطرق الصوفية ، ومفتى الديار المصرية . وكان ذلك يعنى بالأساس إخضاع المؤسسة الدينية بصورة كاملة للصفوة السياسية والثقافية الحديثة والمسيطرة ، وبدأ عصر كامل من تشويه الصورة القومية للصفوة الدينية .

غير أنه تخلقت مجموعة من الظروف التي دعت إلى عملية احياء التراث ومحاولة الإحتماء به . من هذه الظروف فشل تنمية وتحديث المجتمع استنادا إلى الأيديولوجيات الغربية المتنوعة - ليبرالية كانت أم اشتراكية - بحيث بدأت التنمية تحقق معدلات نمو سلبية، ثم وقعت هزيمة يونيو ١٩٦٧ ، وفقدت الصفوات الحديثة ثقة الجماهير المسلمة ، واكتوت الصفوة الدينية بعذابات السجون ومعاملتها . وفى قبل الظروف المتساوية يتجه الإنسان إلى الله والدين . وتطلب موقف الانهيار الذى تعيشه المجتمعات الإسلامية ، والمجتمع المصرى البحث عن مخرج من هذا الوضع المشكل . وظهرت شعارات العودة إلى الإسلام ، والعودة إلى التراث لتعبئة الجماهير وتحريكها للانطلاق من هذا الموقف المساوى ، والاتجاه إلى بناء التنمية . أكدت الصفوة الدينية باعتدال أحيانا على ضرورة تطوير التراث والتقدم من داخله لتحقيق منجزات التنمية ، وأحيانا أخرى بتطرف وعنف لأن الصفوة العلمانية إعتادت أن تنصرف عن هذه المطالب ولا تسمع لها ، ومن ثم بدأ الصراع حول أحقية قيادة المجتمع من ناحية واتجاه التطور من ناحية أخرى .

ولقد كان الشباب هم الأكثر حماسا لذلك لأنهم أصحاب الروابط العضوية ببناء المجتمع ، فهم الذين عانوا من مشكلات الحاضر ، حيث الحرمان من أشباع حاجاتهم الأساسية ، وهم الذين يبحثون بطهارة عن النقاء ، عن المعتقد أو الإيمان القادر على ترشيد سلوكهم . وأمام فشل المعتقدات أو الأيديولوجيات الغربية ، يكون الاتجاه إلى التراث هو الحل ، حيث العمل على بعث أكثر العناصر حيوية وقدرة على التعامل مع المتغيرات الجديدة ، حيث احياء أكثر العناصر فعالية فى دفع الجماهير بكل الحماس نحو تطوير مجتمعمهم وتحديثه من داخل تراثه حفاظا على التراث والهوية . وهى الحركة التى لها عواملها وخصائصها ، حسبما نوضح فى الفصل القادم .

المراجع

- 1 - Jansen, B. H.: Malitant Islam, Harper & Raw Publishers. New Yourk, 1979, PP. 107 - 108.
- 2 - Ibid, P. 110.
- 3 - Ibid, P. 112.
- 4 - Ibid, P. 113.
- 5 - Ibid, P. 115.
- 6 - Crecelius, Daniel : the Course of Socularization in Modern Egypt (In) John. L. Esposito : Islam and Develioment, Religion and Sociopolitical Change (Syracuse University press : 980) PP. 57 - 58.
- 7 - Ibid, PP. 59 - 60.
- 8 - Ibid, P. 60.

٩ - أنور عبد الملك ، مصر مجتمع يحكمه العسكريون ، الطبعة الأولى : ص ١١٢ .

١٠ - ميتشل ، ريتشارد ، ب : الاخوان المسلمون ، ترجمة عبد السلام رضوان . مكتبة

ميدبولي ، الطبعة الأولى . القاهرة ، مايو ١٩٧٧ ص ٩٦ .

11 - Daniel Crecelius : Op, Cit., P. 64.

١٢ - محمد حسنين هيكل : مدافع أية الله ، قصة الثورة في ايران ، دار الشروق ،

١٩٨٢ ، الطبعة الأولى ، ص ٥٧ .

١٣ - نفس المرجع ، ص ٥٩ .

14 - G. H. Jansen : Op. Cit, P. 145.

١٥ - محمد حسنين هيكل : مدافع أية الله ، قصة الثورة في ايران ، ص ١١٢ .

١٦ - نفس المرجع ، ص ١١٤ .

- ١٧ - حسن حنفى ، الدين والتنمية فى مصر ، ص ٢١٨ .
- ١٨ - نفس المرجع ، ص ٢٠٠ .
- ١٩ - نفس المرجع ، ص ١٩٦ .
- ٢٠ - نفس المرجع ، ص ص ٢٠٩ - ٢١٠ .
- ٢١ - نفس المرجع ، ص ٢٠١ .
- ٢٢ - نفس المرجع ، ص ٢٠٦ .
- 23 - Daniel Creceaius : Op. Cit. PP. 45 - 55.
- 24 - Ibid. P. 58.
- 25 - Ibid. P. 64.
- ٢٦ - حسن حنفى ، مرجع سابق ، ص ٢١٦ .
- ٢٧ - نفس المرجع ، ص ٢١٩ .
- ٢٨ - محمد حسنين هيكل : خريف الغضب ، قصة بداية ونهاية عصر ، شركة المطبوعات للتوزيع ، بيروت ١٠٨٦ ، ص ٩٦ .
- ٢٩ - السيد الحسينى وآخرون : تاريخ الفكر الاجتماعى ، دار قطرى ابن الفجاءة ، لنجة ، ١٩٨٧ ، الطبعة الأولى ، ص ص ٤٩ - ٥٤ .
- ٣٠ - نفس المرجع ، ص ص ٦٤ - ٦٨ .
- ٣١ - زينب وضوان : النظرية الاجتماعية فى الفكر الإسلامى ، أصولها وبنائها من لقرآن والسنة ، دار المعارف سنة ١٩٨٢ .
- ٣٢ - يوسف القرضاوى : الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف ، كتاب الأمة رقم ٢ (الطبعة الأولى ، ١٩٨٥ رئاسة المحاكم الشرعية ، نواة قطر ص ص ١٣٢ - ١٣٤ .

الفصل الخامس

الشباب والدعوة إلى التغيير من داخل التراث

المحتويات

أولاً :

الإحياء الإسلامي بين الشباب (مقدمة) .

ثانياً :

عوامل الإحياء الإسلامي من داخل الدين والعقيدة .

ثالثاً :

عوامل الإحياء الإسلامي من داخل النظام العالمي .

رابعاً :

العوامل المتصلة بالنظام الإقليمي الإسلامي .

خامساً :

العوامل المتصلة ببناء المجتمعات القطرية .

سادساً :

الشباب وعوامل الإحياء الإسلامي (خاتمة)

«يبعث الله على رأس كل مئة سنة

من يجدد لهذه الأمة أمر دينها»

صدر رسول الله

أولاً : الإحياء الإسلامى بين الشباب (مقدمة) .

انتهى الفصل السابق وقد انتشرت فى المجتمع حالة عامة من عدم الرضاء بما يجرى لشئون دينه ، وربما لشئون دنياه . حالة من الانفصال بين الجماهير وبين الصفوة العلمانية ، تتسع بنفس مسافة اقتراب الجماهير أو تجانسها مع الصفوة الدينية . ولا يمكن اعتبار هذه الحالة فى حد ذاتها احياء اسلاميا ، ولكنها مقدمة تمهد له ، تخلق اطارا تنمو فيه مشاعر التوتر والقلق الذى قد يتعاظم ليصبح قلقا وجوديا يتخذ من التراث موضوعا لتأمله . ومن الطبيعى أن يقود تأمل الوجود الذاتى إلى تأمل الوجود الاجتماعى ، والوجود الكونى ، للبحث فى شروء العالم ، والظروف الدافعة إليها . وفى نفس الوقت البحث عن طريق للخروج من عالم شرير أو بالأصح طريقا للخلاص .

وبرغم تباين المجتمعات عن بعضها البعض من حيث الملامح البنائية ، أو طبيعة الظروف التاريخية الذى يمر به المجتمع ويشير إلى مستوى نضجه ، شهدت الخريطة الإسلامية قومية واحدة ، سماها البعض بعثا وسماها البعض الآخر إحياء ، وسماها فريق ثالث بالصحو ، لا تخفى مدلولات هذه الكلمات ، فقد شهد المجتمع الإسلامى تفجرا دينيا على خريطته . فى بعض المجتمعات كان محدودا كانه اختلاجة جسم مريض ، وفى بعض المجتمعات شكل ثورة جديدة تستهدف العافية والبناء واعادة خلق النسيج الاجتماعى . ايران مثال على النمط الأخير ، واليمن مثال على النمط الأول .

وقد تميزت هذه الصحو فى بدايتها بعدة أبعاد ، ويتمثل البعد الأول فى النقد

السياسي ، حيث اتجه شباب الاحياء إلى نقد النظام السياسي ، لأن الصفوة العلمانية على رأسه ، ولأنه نظام غارق حتى أنفيه في الجريمة والفساد ، أو لأنه نظام لا يحكم بما أنزل الله . وما تنص عليه تعاليم الإسلام . فإذا إمتلك النظام كفاءة عالية في الأداء ، ويوفر اشباعا للحاجات الأساسية للبشر ، إضافة إلى أنه قد يبتعد عن المساس برموز المجتمع التي لها مكانة في تراثه ، هنا يهدأ التوتر ويختفى التمرد أو يسكن . وقد يكون النظام الاجتماعي عاجزا في أدائه الأمر الذي يعمق الحرمان إضافة إلى آثاره لشباب الصحوة بالسخرية من رموزهم ، في هذه الحالة يصبح للتوتر مصادر والتمرد شرعية .

ويتمثل البعد الثاني في النظر إلى حالة الاحياء باعتبارها نتاجا لمجموعة من العوامل والظروف ، تلك التي تنطلق بالنظر إلى مستويات ومصادر عديدة ، بعضها من داخل المجتمع ومرتبطة ببنيانه ، بينما يرتبط البعض الآخر بالبيئات العانية والاقليمية المحيطة بالمجتمع . بيد أننا إذا تأملنا العوامل الفاعلة في عملية الاحياء فسوف نجد داخلية بالأساس ، وهو ما يعني اعتبار الصحوة متغيراً ضمن المتغيرات الداخلية التي ظهرت كرد فعل لفاعلية العوامل الخارجية ووظة تأثيرها على المجتمع ، بذلك تصبح العوامل الداخلية لحركة الاحياء هي الأساس ، وتصبح العوامل الخارجية هي العوامل المساعدة ، التي قد تساعد على تعاضد هذه الحركة أحيانا ، وقد تختزل امكانياتها في أحيان أخرى .

ويشير البعد الثالث الى عملية الاحياء الإسلامي باعتبارها استجابة لمجموعة التأثيرات والضغط التي طرأت على المجتمع . فإذا كانت المجتمعات الإسلامية في مرحلة سابقة قد خضعت لفاعلية وتأثير عوامل عديدة أدت إلى انهيارها في هذه المرحلة ، فإن هذه المجتمعات تكون قد تفاعلت بأسلوب سلبي مع هذه المؤثرات ، ومن ثم تكيفت معها على حساب انهيار بعض ملامحها أو بعض من خصائصها . في نطاق ذلك يمكن اعتبار عملية الاحياء الديني عملية تفاعل ايجابي من قبل المجتمع مع العوامل أو المتغيرات التي طرأت عليه . فهو يبرز ما لديه من نظائر أكثر قوة ، ويستوعب الجديد الذي قد يدعم بناءه وتطوره . وينبغي الإشارة في

هذا الاطار إلى قدرة المجتمع على استيعاب المتغيرات التي قد تسمى للقضاء على بعض جوانبه أو ملامحه ، بنفس قدرته على استيعاب المتغيرات الجديدة التي قد تطور القدرة التكيفية فى بنائه . فى الحالة الأولى يؤدي الاستيعاب إلى انهيار المجتمع وضياع الهوية ، بينما يؤدي الاستيعاب فى الحالة الثانية إلى حالة من الحيوية البنائية المستندة إلى كفاءة التراث .

ويرتبط البعد الرابع بالشرائح الأكثر قدرة على فرض الانهيار وتلك الأكثر قدرة على احياء التراث وتجاوز الانهيار . ونعتقد أن شريحة الشباب هى الشريحة ذات الفاعلية العالية على الجانبين . فقد تعب دورها فى فرض الانهيار حينما تغترب لتستوعب قيما غريبة على تراثها ، يحدث ذلك تحت وطأة ميلها إلى التجديد وإلى التغيير وتطوير المجتمع ، وهو الأمر الذى حدث فى المجتمع المصرى . فعند الاتصال بأوروبا ابتداء من الحملة الفرنسية ، وعصر محمد على ، بدأ الشباب ينقلون قيم وأفكار وثقافة الغرب اليها ، وهو النقل الذى لعب دوره فى استبدال بعض جوانب التراث بأخرى حديثة وغريبة عليه . وقد لعب هذه الشريحة دورها فى عملية الاحياء أو الصحو أو التجديد من داخل التراث ، لكونها الأكثر قدرة على البعث والتغيير ، ولأنها الأقل التزاما بما هو قائم ومتوارث فى الحاضر ، ومن ثم فبحثها فى التراث وبعثها لبعض عناصره ليس إلا نوعا من التجديد ، النور الأول للشباب تمثل فى فرض التغيير استنادا إلى عناصر من الخارج ، بينما يستند الدور الثانى إلى عناصر داخلية بالأساس . وسوف نحاول فى الصفحات التالية استكشاف ملامح التفاعل بين الشباب من ناحية ، وعوامل الاحياء الدينى المتنوعة من ناحية أخرى .

ثانيا : عوامل الاحياء من داخل الدين والعقيدة .

يلعب الدين الإسلامى دوراً أساسياً فى عملية احياء ذاته . ولقد لعب هذا الدور لكونه يمتلك تصورا واطارا كاملا للمجتمع اليومى المعاش . ليس على مستوى التعميمات العامة ولكن على مستوى الجزئيات والتفاصيل اليومية . ومن ثم نستطيع القول بأنه بقدر ما يشكل الدين الإسلامى فى معتقداته الأساسية اطارا ينظم علاقة الإنسان بخالقه ، فإنه فى قسم المعاملات

ينظم حياة البشر اليومية في جوانبها الأسرية الاقتصادية السياسية والاجتماعية . ولأن الإسلام قد امتلك نظرية متكاملة في المجتمع ، فإنه من المنطقي أن يطرح أمام المسلم المؤمن امكانية المقارنة بين رؤية الإسلام لمختلف القضايا وبين رؤية التوجهات الأيديولوجية المختلفة التي تعتنقها الصفوة العلمانية فيما بعد بذات القضايا ، وقد كان ذلك مصدرا أساسيا لحيوته .

لذلك يمكن القول بأنه نظرا لطبيعة بناء الدين الإسلامي فإنه يمكن اعتباره أحد العوامل ذات الفاعلية في ظاهرة الاحياء الإسلامي . ذلك أنه منذ هبوط الوحي المبشر بهذا الدين ، لم يكن القصد إعادة توجيه سلوكيات البشر بما يتسق ومعايير الخير والنقاء ، بقدر ما قدم الإسلام تصورا متكاملا لامكانية قيام تنظيم اجتماعي يستند إلى الدين بصورة كاملة . وإذا كان القرآن قد قدم التصور الشامل لهذا المجتمع من حيث طبيعته وعناصره المكونة ، فإن أحاديث الرسول وأقوال الصحابة والخلفاء الراشدين وأفعالهم حاولت أن تقدم منهجا لطريقة التعامل مع الأحداث اليومية التي يواجهها المجتمع الإسلامي بالنظر إلى المقولات التي وردت في القرآن المنزل . ويكشف تأمل التصور الذي يملكه الإنسان للمجتمع عن تميزه بعدة خصائص تحدد هويته .

من هذه الخصائص مثلا أن الإسلام يرفض الفصل بين العام والخاص ويعتبر ذلك خطأ (١) . وهو الأمر الذي يعني أن هناك علاقة عضوية بين المجالين ، بحيث يمكن القول بأن هذه العلاقة العضوية بين الدين والسياسة ، هي التي تميز المجتمع الإسلامي الصحيح ، إذ لا يقتصر الإسلام على المجال الخاص ، وهو المجال الذي يتحكم فيه الضمير الفردي . ولكنه - أي الإسلام - ديانة وتنظيما اجتماعيا (دين ودولة) . ومن ثم فهو يتغلغل في كل جوانب السلوك الإنساني ، ويعتبر ذلك أحد متركزات المجتمع الإسلامي (٢) . ذلك أنه إذا تراجع التصور البيني إلى مستوى الضمير الفرد الخاص ، فمعنى ذلك أن البعد السياسي في الإسلام وهو الخاص بالتنظيم الاجتماعي مغفل ومغفل ولا فاعلية له . وأن إبطال أعمال حدود الدين يدخل

فى دائرة الإثم ، وهو الأمر الذى يفترض ضمنا أنه على المسلمين لكى يتجاوزوا هذا الوضع الأثم أن يناضلوا لكى يتم العمل فى التنظيم الاجتماعى بالنظر إلى الإسلام عملا بقول الرسول (من رأى منكم منكرا فليغيره بيده . فإن لم يستطع فليسانه ، وإن لم يستطيع فبقلبه ، وهذا أضعف الإيمان) . وهو الأمر الذى يمنح مشروعية واضحة لجماعات الأحياء الإسلامى فى نضالها لفرض التصور الإسلامى .

ويستند إلى ذلك أنه بسبب عدم انفصال الدين عن الدولة فى الإسلام كما هو حادث فى المسيحية . أنه إذا تراجع الدين فى بعض الفترات إلى مستوى الضمير الفردى ، فإن ذلك يعنى حدوث فجوة بين المجتمع والدين ، وهى الفجوة التى يكون لها أثارها على التنظيم الاجتماعى وعلى الأفراد الذين استوعبوا الدين متكاملا . ومن ثم فكلما تفقه الإنسان بينيا كلما أدرك هذه الفجوة ، ولذلك نجد أن أئمة الدين هم أول من يدركوا أن ثمة خطأ قائم ، ويصبح واجبا عليهم بحكم قيادتهم الدينية المفروضة عليهم من قبل الجماهير والمعينة عليهم من قبل الدين ، أن ينبهوا إلى ذلك . وفى حالة عدم الاستجابة عليهم أن يعينوا الجماهير المسلمة ويوجهونها إلى إصلاح الخطأ . بحيث جعلهم ذلك أنوات للدفاع عن الإسلام ، داعين دائما إلى يقطته . هذا إلى جانب اعتبارهم الهدف الرئيسى الذى ينبغى إخضاعه إذا أربنا إصلاح الإسلام .

ويكشف البحث التاريخى أن أئمة الإسلام هم الذين كانوا يدركون عادة الفساد القائم وعدم تطبيق حدود الإسلام ، ومن ثم فهم الذين يدعون عادة إلى الأصولية الإسلامية أو على الأقل مباركتها ، أى الرجوع إلى الإسلام فى أصوله الصحيحة ومراجعته النقية إذا كان ثمة خطر يتهدد دار الإسلام من الداخل . فقد ثار الفقيه أحمد بن حنبل داعيا إلى الأصولية حينما دب الفساد داخل الإسلام أبان الخلافة العباسية ، حيث نادى بضرورة العودة إلى الأصول الأولى والنقية للإسلام ، فالإسلام كان صالحا فى الماضى ، ومازال صالحا فى الحاضر والمستقبل . فالقوة والعظمة التى حققتها مبادئ الإسلام يمكن استعادتها فى أى وقت وببفس المبادئ (٢) . وقد أكمل الفقيه أحمد بين تيمية الدعوة إلى الأصولية الإسلامية حينما هدد

فساد المغول بقيادة هولاكو الخلافة العباسية من الخارج . وإذا كان أحمد بن تيمية يعتبر من أبرز مصادر الهام الحركة الأصولية الإسلامية الجديدة ، فإننا نجد قد قاد - في زمانه - دعوة سلبية للجهاد ضد المغول ، إذ اعتقد أنه لا يكفي لصحة إسلامهم مجرد إعلانهم اعتناق الإسلام (٤) . وقد ظهر الفقيه محمد بن عبد الوهاب حينما ظهرت ممارسات فاسدة في الجزيرة العربية تهدد بالعودة إلى حالة شبيهة بالوثنية من جديد . وظهر جمال الدين الأفغاني الذي حرص على اختيار ناصر الدين شاه في إيران ونائب الخلافة العثمانية العداء حينما دب فيها الضعف والتحلل ، وهكذا بالنسبة لمحمد عبده ورشيد رضا في مصر ، والسنوسية في ليبيا ، والمهيدية في السودان (٥) . وفي القرن العشرين حينما أشاعت الصفوة العلمانية فكرها في البلاد وحينما أخضعت الإسلام للدولة ، ظهر حسن البنا وأبو الأعلى المودودي وسيد قطب (٦) . وذلك يعنى أن الإسلام كنظام اعتقادي كانت له دائما دينامياته المطالبة بالعودة إلى الأصول إذا تهدد الدين أو المجتمع بالانهيار . وفي العادة تظهر الدعوة إلى الأصولية إذا توافرت عدة شروط منها :

(أ) عجز الإطار الإسلامي - كما تتركه الصفوة الدينية وليس في أصوله - عن التكيف مع متغيرات استجذت . وقد يتمثل سبب العجز في استحداث بدع جديدة لم تكن بالإسلام ، بل وتتناقض مع مسلماته الأساسية - كما حدث في الحركة الوهابية - بحيث تتكثف هذه البدع وتتراكم حتى تكاد تقضى على هوية الأمة . ومن ثم تصبح الحاجة ملحة لضرورة تنقيح كل ما هو حاضر عن طريق العودة إلى الأصول الأولى باعتبارها محكا للقياس والحكم .

(ب) إذا تعرض المجتمع الإسلامي لتيارات تجديد قادمة من الخارج وغريبة عليه كما حدث بالنسبة لتأثير الثقافة الغربية وانتقالها إلى الشرق . خاصة إذا كان مضمون التأثير لا يتكيف ، ولا يتلاءم مع متطلبات التصور الإسلامي . ومما يزيد الأمر سوءا أن الصفوة السياسية داخل المجتمعات الإسلامية قد تأخذ جانب الثقافة الغربية في عملية الصدام الحضارى في مقابل ذلك نجد أن الجماهير بترائها وقيادتها الدينية تقف على الطرف المضاد . قد تنجح الصفوة السياسية في فرض قيم الثقافة الوافدة ، غير أن الانتصار الحاسم

والنهائى يظل فى جانب الجماهير الحاملة للقيم الإسلامية - والتي تطالب باستيعاب القيم الجديدة - خاصة إذا تواجدت قيادة بينية مجددة وقادرة على تطوير متغيرات تراثها كما حدث فى تركيا بعد الانتصار المرحلى لكمال أتاتورك ، حيث تشهد تركيا الآن صحوة اسلامية جديدة .

(ج) أن حركة الاحياء تحدث إذا توفرت ظروف الصدام ، ومن ثم يحدث الاحياء فى أكثر المناطق والأزمنة التى يسودها تهديد بانتشار الفساد ، غير أنه لا بد من إدراك هذا الفساد ، وإدراك عدم تلاؤمه مع التصور الإسلامى ، وإدراك أخطاره أو آثاره المحتملة على بنية المجتمع الإسلامى .

(د) ظهور القيادة الدينية الواعية والمجددة والقادرة على الابداع . فليس يكفى وجود القيادة الدينية المحافظة بصرامة على أصول الدين أو المدركة لمخاطرة الفساد ، وإنما لا بد أن تكون هذه القيادة قادرة على إبراز قدرة الأصول على التعامل مع متغيرات الواقع المتجددة واستيعاب متضمناتها بدون أن يؤثر ذلك فى ملامح أصالتها .

ومن الضروري ، إذا توفرت الشروط السابقة أن يكون الاحياء من داخل الإسلام ذاته تصديقاً لقول الرسول محمد عليه السلام (عند كل حول سوف يظهر فى أمتى رجل يصلح لها أمور دينها) . وهو الأمر الذى يجعل الإسلام فى ذاته عاملاً أساسياً فى عملية الاحياء الإسلامى إذا تعرضت المجتمعات الإسلامية لما يهدد بانتشار الفساد فى أطرافها .

ارتباطاً بذلك فإننا نجد أن للإسلام نظرية خاصة ومفهوماً محدداً للتاريخ . إذ يدرك المسلمون التاريخ باعتباره عملية تغيير يستدل من خلالها المجتمع الطبيعى بالمجتمع الإسلامى الحقيقى ويحل محله . بحيث يتجسد ذلك فى صراع وقع تاريخياً ، ووصل إلى منتهاه فى شكل تأسيس المجتمع الإسلامى الأول تحت قيادة النبىء محمد عليه السلام . ويتحقق هذا الانجاز التاريخى ، يصبح لدى التاريخ دروساً لا بد أن نتعلمها عنه . ومن ثم فإذا بدأ تغير فى الأفق عن ما هو قائم وينحرف عن أصوله ، فهو بالتأكيد تغير نحو الأسوأ ، ولأسوأ ضرر لا بد أن

تتصدى له بالعلاج ، ليس من خلال ابتكار شيء أو علاج جديد لا يتسق مع الأصول ، ولكن عن طريق تجديد ما هو قائم فعلا . وبهذا المعنى ينتشر الصراع فى التنظيم الإسلامى حينما يتعد عن النموذج الحقيقى للمجتمع الإسلامى . ومن ثم تظهر الحاجة إلى المجدد (المجتهد) الذى يعتبر الخطوة التمهيدية لظهور حركات الاحياء الدينى (٧) ذلك يعنى أن المجتمع الإسلامى يمتلك اطارا مرجعيا يرى ضرورة أن تتم عملية التجديد ، من حيث اختيار عناصرها - داخلية أم خارجية - بالنظر إليه ، وبما لا يتناقض معه .

ذلك يعنى أن التغير فى المجتمع الإسلامى لا يعنى انتقال المجتمع من مرحلة إلى مرحلة تالية حسبما تذهب النظرية الغربية ، وأن الطور التالى عادة ما يكون أكثر ارتقاء من الطور السابق عليه كما تذهب مقولات هذه النظرية . ولكنه يعنى بلأساس قدرة المجتمع على صياغة تكيف بين المتغيرات الجديدة التى طرحتها النسبية المكانية والزمانية التى تشكل بيئة المجتمع الإسلامى من ناحية وبين التصور الجوهرى لنموذج المجتمع الإسلامى الحقيقى كإطار مرجعى من ناحية أخرى ، وهو ما يعنى ضرورة أن يكون التجديد من الداخل أصلا . هذا إلى جانب التأكيد على عدم تغيير أى من العناصر الأساسية المكونة للتصور الإسلامى ، يؤكد ذلك ما يذهب إليه الفقيه أحمد بن تيمية أنه إذا كان استلها مبادئ الإسلام صالحا فى الماضى ، فإنه لا يزال صالحا فى الحاضر وصالحا فى المستقبل . ان القوة والعظمة التى حققتها هذه المبادئ يمكن استعادتها فى أى وقت بواسطة نفس المبادئ (٨) . ذلك يعنى الجهد الفكرى والتطويرى ينبغى أن يؤكد على صياغة التكامل بين ما هو نسبى ، وبين ما هو مطلق . بمعنى استكشاف ما هو مطلق فيما هو نسبى ، وتأكيد شرعية ما هو نسبى إذا لم يتناقض مع ما هو مطلق . وتشكل نظرية المعرفة فى الفكر الإسلامى إحدى خواصه الرئيسية المميزة كذلك فنظرية المعرفة الإسلامية القديمة ليست بحثا عن المجهول ، ولكنها عملية ميكانيكية تتمثل فى تجميع ما هو معروف ، وهو الذى يدرك باعتباره أبديا ومسلما به . ومن الواضح أن وضع النظرية الإسلامية فى المعرفة بالنسبة للواقع يختلف عن وضع النظرية الغربية ، فالأولى تمتلك مقولاتها صدقا مبدئيا يصل بها إلى مرتبة القوانين التى استثناء لها . ويصبح دور المنظر

(المجتهد الدينى) هو توضيح كيف يمكن للنظرية أن تستوعب متغيرات الواقع المتجددة عن طريق مناهج الإسلام المختلفة فى هذا الصدد ، أما الثانية - النظرية الغربية - فمقولاتها تمتلك صدقا احتماليا وتظل ساعية أبدا للتحويل إلى مرتبة القوانين ، ومن ثم فهم تطور نفسها حسب تغيرات الواقع وتعديل من بنائها لتلاحق تغيراته . وقد تختلف صورة بدايتها عن التصور النهائى الذى وصلت إليه - هذا بخلاف اختلافات كثيرة أخرى ليس محلها الآن . وكنتيجه لذلك لا يمكن التخلّى عن أى من عناصر التراث الإسلامى باعتباره قد أصبح قديما ، أو يمكن تجاوزه أو لم يصبح موضع اتفاق (٩) . وفى نفس الوقت يسلم بأن الحلول التى تطرح للمشكلات الاجتماعية فى أيامنا هذه تعتبر مسائل معقدة وتتطلب تشريعا جديدا ، وهو الأمر الذى يثير بدوره قضايا جوهرية تتعلق بمن الذى يحق له التشريع ، وبالنظر إلى أية سلطة . وفى هذا الإطار نجد أن كل فلسفة القانون الإسلامى متضمنة فى هذا النطاق ، بحيث يثير ذلك قضايا أخرى تتعلق بالدستور السياسى للدولة ، والتمثيل السياسى وطبيعة السلطة السياسية ، ومن ثم نكن فى حاجة إلى إطار جديد للمعرفة . إطار ينبغى أن يحتوى على الأفكار الحديثة التى يوافق عليها الإسلام . وقد يتضمن ذلك انتقاء بعض المفاهيم ورفض أخرى ، أو تعديل ثالثة بما يتم الاتفاق عليه فى ضوء تعاليم الإسلام . ولا يعتبر الخلاف بين ما ينبغى ولا ينبغى استيعابه غريبا على التراث ، حيث تمت ممارسته من قبل أهل السنة والجماعة تحت قيادة الخلفاء الراشدين . ولكى يمكن إنجاز ذلك فى القرن العشرين ، فإن ذلك يتطلب التسليم بالسلطة الإسلامية الكاملة على الدولة والمجتمع . وقد شكل البحث فى هذا التنظيم الإلهام الذى ألهم كثيرا من الاتجاهات المعاصرة فى الأحياء الإسلامى (١٠) .

ارتباطا بذلك كله لعب المسجد بوظائفه المتعددة دورا أساسيا فى هذا الإطار ، وذلك باعتباره أحد الوسائل الرئيسية فى عملية الأحياء الإسلامى . وإذا كانت بعض المجتمعات الإسلامية قد شهدت تكاثرا فى الثمانينات للجماعات الإسلامية ، فإن المسجد قد أصبح مرة ثانية مركزا للتعبئة والاثارة السياسية ، تستفيد منه هذه الجماعات لتتقوى عضويتها من بين أكثر أعضائه طهارة واعتقادا . ولقد أهل المسجد لأداء هذا الدور باعتباره بيت الله ، محرم

الاقتتال فيه أو اللغو في نطاقه ، ثم أنه أكثر الأماكن ابتعادا عن يد السلطة السياسية . إضافة إلى كونه أكثر أماكن المجتمع الحديث صدقا ودينية . فإذا تحول المسجد من مجرد مكان لأداء طقوس الصلاة ، إلى مكان تناقش بداخله شئون المسلمين والمجتمع المسلم ، فإنه بلا شك سوف يلعب دورا أساسيا وهاما في عملية الاحياء الاسلامي . يؤكد ذلك الملاحظات الكثيرة التي تذهب إلى تغيير الدور الذي لعبه المسجد في فترات الانهيار والدور الذي لعبه في فترات النشاط والفاعلية بالنسبة للمجتمع . الدور الذي لعبه المسجد إبان الثورة الإيرانية مقارنا بالدور الذي لعبه المسجد في المجتمعات السنية المحافظة (١١) .

فإذا شكل الإسلام بذاته وتصورات التي تضمنتها أحد العوامل الرئيسية المسببة لحركة الاحياء الإسلامي ، باعتبار أنه يعمل على تحديد ما ينبغي أن يكون ، ومن ثم فهو يلعب دوره في التنبيه عن انحراف وقع فيما هو كائن ينبغي اصلاحه . فإن العامل الثاني المتعلق بالعقيدة والدين ودورهما في عملية الاحياء قد تبلور حول الاعتقاد في غربة الاسلام في دياره . ولقد كان لهذا العامل فاعليته في نفسية الإنسان المسلم الملتزم بتعاليم دينه في هذا العصر وخاصة في اطار شريحة الشباب . ذلك أنهم يرون المنكر يستعلن والفساد يستشري ، الباطل يتججج ، والعلمانية تسعى حثيثا لنشر قيمها وتوجهاتها ، والصليبية تخطط وتعمل بلا وجل ، وأجهزة الاعلام تشيع الفاحشة وتنتشر السوء . يرى المتاجرة بالفرايز على أشدها ، من أدب مكشوف ، وأغان خلية ، وصور فاجرة وأفلام داعرة ... كلها تصب في نهر الاغراء بالفسوق والعصيان . والتعويق عن الاسلام والايمان (١٢) .

ثم يرون الحكام الذين حملهم الله المسئولية عن شعوبهم المسلمة يسيرون في ودا غير وادي الإسلام ، ينقلون تشريعا وضعيا غريبا على ما أنزل الله وعاجزا عن مواجهة الانحراف ان لم يساعد عليه . يدركون الظلم الاجتماعي البين والتفاوت الطبقي الفاحش الذي يتناقض واعتدال الاسلام ورحمته (١٣) .

وأساس هذا كله : أن الإسلام - بشموله وتكامله وتوازنه - غائب عن الساحة ، غريب في

أوطانه ، منكور بين أهله ، معزول عن الحكم والتشريع ، وعن توجيه الحياة العامة ، وشئون الدولة في سياستها واقتصادها ، وسائر علاقاتها بالداخل والخارج . يدرك الشباب أنه قد فرض على الإسلام أن يتقوقع في حدود العلاقة بين المرء وربه . ولا يتجاوزها إلى العلاقات الاجتماعية ، أو الدستورية أو الدولية ، ومعنى هذا أنه فرض على الإسلام أن يكون عقيدة دون شريعة أو عبادة دون معاملة ودين دون دولة ، وقرأنا دون سلطان (١٤) .

فرض على الإسلام أيضا أن يحمل أوزار تاريخ غير تاريخه ، لامة غير أمته ، وفي أرض غير أرضه ، نتيجة ظروف لم يعرفها هو . فقد حفل تاريخ الكنيسة الكاثوليكية في الغرب بمأس ومواقف سلبية وقفت فيها إلى جوار الجهل ضد العلم ، وإلى جوار الاستبداد ضد التحرر ، وإلى جوار الملوك والاقطاعيين ضد الشعوب والفئات الضعيفة ، وقامت محاكم التفتيش تعذب كل ذى علم أو فكر جديد ، وتحرق العلماء أحياء وأمواتا . وفرض الظلم والظلام على المجتمعات باسم الدين ، فلا غرو أن ثارت الجماهير عليها ، وعملت على التحرر من طغيانها وتسليطها . ما ذنب الإسلام حتى يحمل نتائج هذا التاريخ الغريب عليه . ويحكم عليه بالعزل عن قيادة الأمة ، والصد من موقع التشريع والتوجيه والتأثير . وأن يحبس في خبايا الضمائر ، فإن خرج فليبق بين جدران المساجد والزوايا . ليس له حرية الدعوة ، ولا الأمر بالمعروف أو النهي عن المنكر (١٥) .

المشكلة ترجع في جوهرها إلى فرض العلمانية الغربية على المجتمع الإسلامي ، وهي اتجاه دخيل عليه ، غريب عنه ، مجاف لكل موارثه وقيمه ، فإذا تمثل أحد أبعاد (العلمانية) في فصل الدين عن الدولة ، وإبعاده عن الحكم والتشريع ، فإن هذا الفصل والابعاد لم يعرفه الإسلام في تاريخه قط ، إذ كانت الشريعة هي أساس الفتوى والقضاء في الأمة الإسلامية طول عصور تاريخها . كان الإسلام مصدر العبادات والمعاملات والآداب والتقاليد بين الناس ، فلا غرو أن تصدم هذه المشكلة بعنف وجدانه الجيل المسلم . وتقلق ضميره . فهو يجد الأمم الأخرى تكيف حالتها وفقا لعقائدها وفلسفاتها وتصوراتها عن الدين والوجود وعن الله والإنسان ،

ويجد المسلم وحده مكتوبا عليه أن يعيش في صراع بين عقيدته وبين واقعه ، بين دينه وبين مجتمعه . قد يكون للعلمانية مبرر في المجتمعات الغربية ولكنها لا تجد قبولا عاما في مجتمع اسلامي أبدا .

وإذا كان العالم الغربي قد نصبت معتقداته على الفصل بين ما لقيصر وما لله ، فإن قوله بالعلمانية لا يخدش عقيدته . بل نستطيع القول بأن البشر في الغرب كان لهم عذرهم في الهرب من «الحكم البيني» إلى الحكم العلماني . فالحكم الديني - كما عرفوه يعني حكم الكهنوت وسلطة الكنيسة ، ما يتبعها من قرارات الحرمان وصكوك الغفران .

إما إذا نظرنا إلى المجتمع المسلم وجدنا قبول العلمانية لديه يعني شيئا آخر . فإن الإسلام عقيدة وشريعة ، ونظام كامل للحياة ، وبهذا يعني قبوله (العلمانية) انتقاص لشريعة الله ، ورفض لأحكامه ، واتهام هذه الشريعة بأنها لا تصلح لهذا الزمن . واتخاذ البشر شرائع لأنفسهم من وضع عقولهم ، معناه : تفصيل علمهم المحدود وتجاربهم القاصرة على هداية الله (قل أنتم أعلم أم الله) . لهذا كانت الدعوة إلى العلمانية بين المسلمين معانها الابتعاد عن روح الإسلام . وكان قبول العلمانية أساسا للحكم بدلا من الشريعة الإسلامية ردة صريحة عن دين الأمة الذي رضية الله لها ، ورضيت لنفسها ، وهو الدين الذي فرض عليها أن تحكم بما أنزل الله . وكان السكوت من الشعب على هذا المنكر الكبير مخالفة بينة ، وممعصية ظاهرة ، أبرز نتائجها الشعور بالآثم ، والانكار القلبي على الوضع القائم ، وفقد الاحساس بالرضا عنه والاطمئنان إليه والاحترام له لأنه وضع يفقد الشرعية في نظر المسلم (١٦) .

ثم أن العلمانية تتسجم مع التفكير الغربي الذي ينظر إلى الله أنه خلق العالم ثم تركه . فعلاقته به كعلاقة صانع الساعة بالساعة . صنعها أول مرة ثم تركها تدور بغير حاجة إليه . وهذا الفكر موروث من فلسفة اليونان وخاصة فلسفة أرسطو الذي لا يدبر الاله عنده شيئا من أمر العالم ، بل لا يعلم عنه شيئا ، فهو اله مسكين كما وصفه ول ديوارنت ! فلا عجب أن يدع مثل هذا اله الناس وشأنهم : إذ كيف يشرع لهم وهو يجهل أمورهم ؟ بخلاف ذلك نظرتنا -

نحن المسلمين - إلى الله ، فهو خالق الخلق ، ومالك الملك ، ومدير الأمر ، الذى أحاط بكل شيء علما ، وأحصى كل شئ عددا ، ووسعت رحمته كل شيء . وورقه كل حى . لهذا أنزل الشرائع ، وأحل الحلال وحرم الحرام ، وفرض على عباده أن يلتزموا بما شرع ، ويحكموا بما أنزل ، ولا كفروا وظلموا وفسقوا (١٧) .

يرى المسلم الملتزم المتمسك بدينه هذا كله بعينه ، ويلمسه بيديه ، ولا يدري ماذا يصنع لمقاومته ، وليس له من الأمر شيء ، انه لا يستطيع أن يغير المنكر بيده ، ولا يستطيع أن يغيره بلسانه ، فلم يبق له إلا أن يغيره بقلبه ، وهذا أضعف الإيمان . والتغيير بالقلب أن يغلى من داخله كما يغلى القدر فوق النار ، لما يرى من المنكر ولا يستطيع تغييره . وهذا الغليان النفسى لا يظل مكبوتا أبد الدهر ، بل لابد أن يتففس ، معبرا عن نفسه بصورة أو بأخرى ، فإن القدر إذا زادت عليه النار ، فلا بد أن تتفجر وتتكسر (١٨) .

ثالثا : عوامل الاحياء من داخل النظام العالمى .

دخل عالم الاسلام جولات وحروب تاريخية عديدة مع عالم الغرب وحضارته . لذلك لأن الاسلام بقى الأساس القوى لحضارة قوية وفعالة ، باستطاعتها أن تشكل الند القوى لحضارة الغرب ، بل ويامكانها إذا امتلكت خطا قويا متصاعدا ، أن تتجاوز الحضارة الغربية إذا توفرت الظروف لذلك وتهيئت . فائتاء المسيرة التاريخية للحضارة الغربية نجدها قد فقدت بعض جوانبها ، بل وأكثر جوانبها الهاما وروحية . فممن تأكد انفصال الكنيسة عن الدولة ، وتطور العقل ، والعلم الأدائى أساس التكنولوجيا ، خففت العناصر الروحية فى حضارة الغرب . حقيقة أنها حققت انجازات عالية على مستوى الجوانب المادية للمجتمع ، لكنها واجهت خواا روحيا عميقا كانت له آثاره على الشخصية الغربية ، فارتفعت معدلات الانتحار ، والجريمة وتعاطى المخدرات والمغيبات ، وبدأ النقد يوجه إلى أساس الحضارة ذاتها ، فهي حضارة على ما يؤكد المفكرون فقدت روحها .

وإذا كانت هروب الغرب - ذو النزعة الاستعمارية - الموجهة للعالم الإسلامى قد تكررت

على مدى التاريخ ، ابتداء من حروب الأندلس إلى الحرب الصليبية إلى حروب الإستعمار ، فإن هذه الحروب قد شنت على العالم الإسلامي باعتباره قوة ممكنة ، من الممكن أن تمتلك بطشا . إذا كان ذلك قد حدث في فترات الانهيار التي عاشتها الحضارة الإسلامية في بعض الفترات التاريخية ، فإولى به أن يحدث في فترات الصحة أو محاولة اليقظة . ولا يعنى ذلك أن العالم الإسلامي ظل ساكنا في مواجهة الهجوم عليه ، أحيانا كان الرد في ساحات المعارك ، وأحيانا أخرى كان الاقتتال بالكلمة . وفي هذا الإطار كان الإسلام هو الأكثر تكاملا ، فمازالت له روحه ومازال يمتلك الهامه ، وكان ذلك مصدر الخوف والخشية . فإذا كان الغرب سابقا قد نعت الإسلام سائرا باعتباره دين الحرية الجنسية وإباحة الشنوذ ، فإن الإسلام من خلال قياداته المناضلة هو الذى يتهم الغرب الآن بحقن العالم الإسلامى بهذه الشرور (١٩) . وهو الأمر الذى يعنى - استخلاصا - أن هناك نظرة عدائية متبادلة بين الغرب والإسلام ، وأن هذه العدائية المتبادلة لها أبعادها التاريخية والحضارة والواقعية .

وانطلاقا من هذا العداء التاريخى نجد أن كل معسكر يحاول متابعة الآخر . وتأكيد ذلك أن اهتمام الغرب الكامل بالاحياء الإسلامى والثورة الإسلامية قد تجدد مع قيام الثورة الإيرانية بقيادة الخميني . الشاهد على ذلك الكتابات والتعليقات الاعلامية الكثيرة المتعلقة بقضايا الاحياء والثورة ، بحيث يذكرنا ذلك بفترة تاريخية سابقة ، حينما اهتم الغرب باحياء أو انبعاث الشرق في نهاية القرن التاسع عشر . ويرجع هذا الإهتمام فى كلا المرحلتين فى جانب منه إلى الإحساس بالمواجهة المحتملة . فبرغم الاختلاف النسبى للأسباب التى أدت فى كل مرة إلى الاحياء إلا أن التماثل بينهما مازال قويا . ففي القرن الماضى نجد أن هذه الأسباب تضمنت المصالح الأوربية فى الشرق ، وبخاصة قناة السويس وخطوط المواصلات التى كان يتطلب تأسيسها التبادل التجارى بين المستعمرات والامبراطوريات البريطانية ، وهو التبادل الذى كان فى صالح القوى الاستعمارية دائما . بينما تتصل هذه الأسباب فى أيامنا هذه بتأمين المصادر الحيوية للطاقة اللازمة للصناعة الغربية ، والقيمة الاستراتيجية للتفاعل العالمى بين الشرق والغرب

بحسبما أشرنا . ذلك يعنى أنه برغم اختلاف الأسباب الكامنة وراء ظواهر الأحياء ، فإننا نستطيع القول بأن كل مرحلة شهدت نوعا من الأحياء المرتبط بها ، (فقد حدث الأحياء فى الجزيرة العربية فى القرن الثامن عشر ، وفى الهند ومصر والسودان فى القرن التاسع عشر ، وفى شمال إفريقيا فى القرن العشرين) .

أما فيما يتعلق بالأحياء الحالى فبرغم اختلافه المحتمل من حيث التركيب والانفتاح ، فإنه ليس غريبا أو فريدا . ذلك لأن الظروف العالمية التى ظهر من خلالها هى التى جعلته مختلفا . بالإضافة إلى التهديد الحالى الذى يفرضه بالنسبة لاستقرار منطقة استراتيجية وحساسة فى هذا العالم .

وتركز معظم التعليقات المتعلقة بالأحياء الإسلامى على إعادة اكتشاف المسلمين لهويتهم الثقافية والدينية . وأصرارهم على ضرورة تأكيدها فى مواجهة التهديد الموجه لضعافها والتى ينطلق من حضارة الغرب الصناعية . متضمنا فى ذلك الحكم بافتراض أنه لأن المسلمين قد حاولوا التحديث من خلال التقريب ، فإنهم قد أدركوا أن هذا الأسلوب يسلم عادة إلى انفصال . ومن ثم فهم يرفضونه الآن ، وأن محاكاتهم للغرب لم تكن مثمرة بل كانت مدمرة . وذلك لأنهم يعتقدون بأن الغرب قد بلامهم بالفوضى الاجتماعية والاذلال القومى . وعلى أى حال فقد اقتصر محاولات التقليد على صفوات محدودة ، استطاعت من خلال وجودها فى السلطة أن توسع من وظائف وسلطات الدولة المركزية على حساب الدين ومؤسساته . ومن ثم فقد أدى ذلك إلى تقويض الأخلاق الإسلامية التى تشكل أساس المجتمع . هذا إلى جانب أنها ربطت نفسها بالقوى الأجنبية على حساب مصالح مجتمعاتها . ومع ظهور الثروات البترولية الهائلة ، فقد اعتقدوا بأنه قد آن الأوان لتأكيد قوة الأخلاق الإسلامية ووجودها فى دار الإسلام وضرورة فرضها بخارجها أيضا . ومن ثم برز الوعي بالتاريخ الإسلامى ، وبالمثل إدراك البشر فى المجتمعات الإسلامية لماضى المجيد الذى ضاع نتيجة لضىاع امتلاك القوة . ومن ثم فقد أصبح من المستحيل استعادة هذه القوة وهذا المجد من خلال تبنى الأساليب الغربية أو الأوروبية .

بل يمكننا تحقيق هذا الماضى المجيد وانجازه من خلال الالتزام الحقيقي بقيم الإسلام وأخلاقه .
ويصلو أن هذا كان جوهر رسالة الضمينى فى ايران ، ورسالة الإخوان المسلمين ومختلف
الجماعات الإسلامية فى مصر اليوم . وهى رسالة الجماعة الإسلامية الراديكالية التى لقب
زعيمها نفسه بالمهدى المنتظر ، والتى فجرت العنف نتيجة لاحتلالها المسجد الحرام فى مكة
١٩٧٩ . إذأ فكل أحداث الاحياء الدينى قد ظهرت نظرا لفشل الصفوة العلمانية ، أعنى الدولة
والسلطة ، والحكام - الذين يفترض إيمانهم بالتحديث - فى التكيف أو التوافق مع متطلبات
مجتمعاتهم (٢٠) .

ويمثل العنمل الثانى ، الذى يعكس تأثير النظام العالمى على ظاهرة الاحياء الإسلامى ،
فى وطاة الثقافة الغربية على المجتمع الإسلامى . ولقد بدأ هذا التأثير بفرض التحديث
الغريبى على المجتمعات الإسلامية عند نهاية القرن الثامن عشر بمجى ، حملة نابليون على
مصر ، واستمر التحديث بضينا فترة طويلة من الزمن إلى أن تفجر البترول فأدى إلى مجموعة
جديدة من التغييرات الهائلة . وإذا كان الماضى قد شهد ترحيبا بالتحديث من قبل الحكام
الذين وجدوا أن التحديث قد يساعدهم على الاستمرار فى السلطة والبقاء بها ، فإنه فى فترة
زمنية حديثة نسبيا ، انتشر التحديث ولم يعد مقصورا على أفراد الصفوة ، حيث تبنى
عدد هائل من البشر الأجهزة المادية الحديثة والتى جعلتهم يسقطون أسرى الفوضى التى نتجت
عن التغير الاجتماعى والاقتصادى والسريع . حيث انهارت الأساليب القديمة وحلت محلها
الفوضى والضياغ وعدم الاحساس بالأمان . وإذا كان هذا التحديث له طابعه الأجنبى غير
الإسلامى ، فإن الحكام المسلمون المستبدون هم الذين فرضوه على المجتمع الإسلامى
التقليدى ، ومن ثم فقد تسببوا بفعلهم هذا فى تخلق أزمة الهوية وخاصة فى اطار الحياة
العامة . ويمكن الحكم على انجاز حكام المجتمعات الاسلامية داخل اطار التحديث المستورد
بالنظر إلى الإبراكات والمعايير الإسلامية . ومن ثم فإن اندفاع الجماهير للتححرر من وهم
وسطوة الحكام سوف يعنى أيضا التححرر من وطاة اطار التحديث المغترب ، والاتجاه إلى

تحديث فعال ومنجز لكونه مستندا إلى التراث .

ولم ينتهك الغرب بطبيعة الحال حرمة هذه المجتمعات من خلال التحديث فقط ، ولكنه استعان في ذلك بالقوة العسكرية كذلك . وبذلك توفرت لديه القدرة على حكم المجتمعات الإسلامية والسيطرة عليها . ولقد أدى ذلك ليس إلى تحديد إدراك المسلمين للعالم غير الإسلامي فقط ، ولكنه ذكرهم أيضا بقواهم المشتتة ، وبافتقاد الاسلام للقوة . وفي المائة وخمسين سنة السابقة فإن الخبرة التي اكتسبها المسلمون عن الأجانب هي خبرة الخضوع الذليل لسلطتهم ، وهو الأمر الذي يرفضه المسلم التقليدي المحافظ ولا يوافق عليه . ونتيجة لذلك توالد لدى المسلمين في السنوات الأخيرة تراث من الشك في حكاهم ، حيث نظرت الجماهير إلى معظمهم باعتبارهم مستبدين مفتصبين للسلطة ، ملغاة ، محدوين وملحدين يعتقدون مذاهب الغرب وحضارته الغربية على الإسلام .

وما نشاهده اليوم في ايران والباكستان والاحتجاجات المؤقتة في كل من مصر وتركيا ليس إلا رفضا لهذه الثقافة المقترية . بحيث يتضمن ذلك رفض الحكام الوطنيين الذين حاولوا استعارة أو تقليد هذه الثقافة الغربية واستنباتها في أوطانهم . فقد يتخذ الاحتجاج عند المسلمين المحافظين شكل الدعوة لاستعادة سلطة الإسلام ، وذلك على الرغم من أن غير المسلمين هم الذين يسيطرون على مراكز القوة في عالمنا المعاصر (٢١) وقد تتخذ عند غير المحافظين شكل الرفض الذي قد يصل إلى حد اللجوء إلى العنف . قد تكون هذه الدعوة معتدلة وواعية أحيانا وقد تصبح رافضة عنيفة في أحيان أخرى .

ويعتبر الاستعمار الأجنبي من العوامل ذات الأهمية الجوهرية لكونه قد يلعب دورا أساسيا في إثارة حركات الاحياء الإسلامي . فمثلا نجد أن الاخوان المسلمين قد عبثوا مئات الآلاف من المصريين كرد فعل للتدخل البريطاني في مصر . وأيضا كرد فعل لتدخل بريطاني والصهيونية في فلسطين . وقد حصلت الثورة الإيرانية على دعم غير عادي من خلال موقفها

المضاد لانتهاك الغرب للمجتمع الإيراني والتسلل لاستلاب موارده . وهو الأمر الذي تجسد في العلاقة الوثيقة بين حكومة الولايات المتحدة وشركات البترول من ناحية ، وبين الصفوات العلمانية الحاكمة من ناحية ثانية ، في مواجهة الشعب الإيراني الفقير كقوة مضادة . ومن الطبيعي أن يتسع رفض الجماعات الإسلامية للإستعمار لكي يشكل رموزه الثقافية والاجتماعية ذات الطابع الأجنبي .

ويعتبر أسلوب الحياة الغربية هو الآخر من العوامل التي تهدد المجتمع الإسلامي ، ومن ثم من العوامل التي أثارت حفيظة الجماعات الإسلامية . وإذا كان الإسلام قد استطاع بعد مائة وخمسين عاما أن يهزم الضغوط الدينية والروحية والسياسية والعسكرية التي فرضها الغرب من الخارج . فإن على الإسلام أيضا محاولة الاستجابة للتحدي الثقافي الجديد الذي يحاول الغرب فرضه على العالم الإسلامي في الخمسة وعشرين سنة الأخيرة . وهو التحدي الذي يتجاوز في خطورته كل التحديات السابقة باعتبار أن العدو هذه المرة ليس أجنبيا كلية ، ولكنه يتشكل من المواطنين الذين يتبنون الرؤية الغربية داخل المجتمع . ونحن هنا لا نشير إلى التحدي الحضاري الشامل للغرب ككل ، والذي يتضمن قوى معقدة تشير إليها بواسطة مفاهيم (كالتحضر) و(مجتمع الجملة) و(التقدم التكنولوجي) و(مجتمع الوفرة الاستهلاكية) ، ذلك لأن هذا التحدي سوف يتطلب حسمه استمرار الصراع لأجيال عديدة قادمة .

أما التحدي الجديد الذي يواجه العالم الإسلامي فيتميز بأنه أكثر تغلفا ، وذلك لأن له وطنه على ثقافة الشباب . وهو الأمر الذي يفرض مشكلات هائلة على المجتمع الإسلامي في عصرنا التالي لعصر جماعة البيتلز . فمن وجهة نظر الملاحظ الخارجي يمكن النظر إلى الشباب الأربعة الذين شكلوا جوهر جماعة البيتلز باعتبارهم ثوار حقيقيين في عصرنا . حيث أنهم قد تمكنوا من تأسيس شيء أكثر كثيرا من مجرد أسلوب وموسيقى جديد . وقد حدد آية الله الخميني هذا العدو الجديد في تشهيره القاسي بالحضارة الغربية ، من حيث جذورها وفروعها ، من خلال تنكيهه بالموسيقى الغربية . وهو هنا لا يشير إلى موسيقى باخ Bach أو سترهكهاوش

Stockhausen ولكنه كان يشير إلى موسيقى الجاز التي أصبحت عالمية بسبب الترانزستور الرخيص الثمن والذي شاركت في تكنولوجيته كل من اليابان والغرب (*).

فما هو الخطير إذاً في موسيقى وأغاني الجاز مما جعلها تثير حفيظة واحد من أكبر المناضلين الإسلاميين قوة ؟ من ناحية فإنها ليس بريئة ، فقد افترقت براءتها في إطار الشباب. حيث تذهب أغانيها العاطفية إلى القول بأن لاثنتين من الشباب أن يختار كل منهما الآخر ، حتى ولو كان في ذلك القضاء علي العائلة (بسبب الفجوة الجيلية) بل لو كان في ذلك القضاء على المجتمع . وتذهب الأخلاق الكامنة وراء ذلك إلى التأكيد على أن بإمكان اثنتين من الأفراد - وليس أسرتين كما كان يحدث في المجتمعات الشرقية والإسلامية منذ زمن بعيد - أن يختاروا طريقهما في الحياة . وإذا وافقنا على هذه السلوكيات في المجتمع الإسلامي ، فإن ذلك سوف يعني نهاية بناء الأسرة ونهاية المجتمع التقليدي المستند إلى العائلات التي تسود بينها شبكة من العلاقات المتبادلة . وقد يقال أن الشاب المسلم قد لا يتأثر بذلك ، غير أنه من غير المعقول أن نفترض أن هذا الشباب لا يمكن أن يستمع بانتباه عاطفي لشيء ما عاما بعد عام دون أن يؤثر ذلك علي آرائه وسلوكه الاجتماعي ، ذلك إذا لم يكونوا قد انطلقوا فعلا لانجاز ما نقوله موسيقى الجاز وأغانيها العاطفية لهم .

وتعتبر الأغاني مجرد جانب من هذه الثقافة الموسيقية المنتشرة عبر العالم كله . فهناك إلى جانب الإعجاب بجماعة بوب Pop وثقافتها يوجد إعجاب بجاذبية أسلوب حياتهم أيضا ، بما في ذلك الممارسات المنحرفة كتناول المشروبات الكحولية ، وإعلان الشعارات التي تؤكد على أن يفعل الإنسان ما يريد أن يفادر الإنسان مؤسسات مثل المدرسة أو الجامعة أو الأسرة ، وأن يترك شعره مرسلا . وأن يلبس الملابس غير المنظمة والكثيرة الألوان فلذلك اثارة خاصة ، أما الجينز الأزرق فلا شك أنه الرمز البارز لثقافة الشباب (٢٢) . ومن الواضح أن هذه الثقافة بما فيها الموسيقى والأغاني والسلوكيات المنحرفة - تضرب المجتمع الإسلامي بقسوة . ذلك لأن (*) لا يعني ذلك أن الامام الخميني يرفض الترانزستور كجهاز تكنولوجي حديث ، ولكنه يرفض الوظائف التي يؤديها في مواجهة حضارة الإسلام .

الإسلام هو المجتمع الأكثر بقاء بين تلك المجتمعات التي تسودها الديانات الآسيوية والأفريقية المتنوعة والبدائية إلى حد كبير . فقد يتساءل الإنسان هل يهتم الآباء الهنود أو البوذيون في جنوب شرقى آسيا كثيراً بعبادة أبنائهم للأوثان ، على عكس ذلك يهتم بذلك كثيراً من الآباء المسلمين في الباكستان أو سوريا أو الجزائر (٢٣) ، لأن نجاح ذلك سوف يعنى قتل حضارتهم والقضاء على هويتهم .

ويشكل الهجوم المباشر على المجتمع الإسلامى من قبل القوى العالمية والغربية المتنوعة العامل العالمى الثالث الذى شارك فى إثارة نخوة الصحوة الإسلامية . ويمكن القول بأن العالم الإسلامى لم يسلم فى تاريخه الطويل من هذه الهجمات الشرسة التى تربصت به ، وفاجأته خاصة فى الفترات التى عانى فيها مظاهر الضعف والانهيار ، وذلك للنيل منه والقضاء على هويته .

وإذا كان القرن الثامن الهجرى قد شهد عالماً إسلامياً يتكلم من أطرافه ، فمع انهيار الخلافة العباسية تمكن التتار فى الشرق من الاستيلاء على بغداد ، ولم يكتفوا بذلك بل سيطروا على أجزاء كاملة من شرق الامبراطورية . وفى الغرب كانت دولة العرب فى الأندلس تنهار أمام الزحف المسيحى (٢٤) . ومن ثم يمكن القول بأن القرن الثامن الهجرى كان قرن التقهقر والانهيار وفى نفس الوقت قرن الهجوم على العالم الإسلامى من الخارج فى الغالب بواسطة قوى غير مسلمة ، حيث تقطعت أواصر الشام وتفتت عالم الخلافة الإسلامية إلى مجموعة من الولايات والمحميات الصغيرة والضعيفة ، التى اندمجت فى صراعاتها الداخلية ففقدت أعيانها عن الثغور الحامية لدار الإسلام ، وقد واكب هذا الانهيار هجوم تال من الخارج يتمثل فى الحروب الصليبية ، التى أولا بروز قيادة صلاح الدين الأيوبي السننى لسقوط العالم الإسلامى فريسة لعالم الغرب الصليبي المتربص . ومع الفساد والانهيار الذى أصاب الخلافة العثمانية كان من المنطقى أن تستيقظ أوروبا أشواق السيطرة على العالم الإسلامى . وقد تحققت السيطرة العسكرية ، وكانت فرصة للغرب أن يعمل متسارعاً لضرب الإسلام فى محوره وجوهره ، وفى قيمه وثقافته .

واليوم يواجه العالم الإسلامي شرقا وغربا وشمالا وجنوبا هجمة شرسة على أوطانه ومقدساته . حيث تشن على الأمة الإسلامية حربا لا تحبوا نازها ، علنية حيناً وخفية أحيانا . حرب اتفقت عليها كل القوى غير المسلمة ، يهودية وغربية ووثنية . حتى أن هذه القوى تختلف فيما بينها أشد الاختلاف ، ولكنها تتفق كل الاتفاق إذ هبت ريح الإسلام في صورة دعوة أو حركة أو دولة .

وإذا كانت كل القضايا العادلة تجد من يناصرها ماديا ويدعمها معنويا من الشرق والغرب ، باستثناء القضايا الإسلامية ، مهما كانت عادلة فإنها لا تجد أننا صاغية من أحد . وأهم من ذلك أنه لا يجد المسلم من حكومات بلاده الإسلامية تجاوبا مع هذه القضايا العادلة . بل يجد الاعراض عنها ، أو التعتيم عليها ، أو الوقوف مع خصومها . وتقلب المصلحة الاقليمية أو الوطنية الضيقة ، أو الاعتبارات العرقية الجاهلية ، أو الارتباطات والولاءات للمعسكرات المختلفة ، على الولاء لله ولرسوله ولدينه ولأمنه ولقضاياها .

وفوق ذلك كله يقرأ الشباب المسلم ويسمع : أن هذه المواقف السلبية من قضايا الإسلام داخل بلاده ، إنما تصنعها القوى المعادية للإسلام خارج بلاده . وأن حكاهم ليسوا إلا أدوات في أيدي الصهيونية ، أو الصليبية العالمية ، تحركهم من وراء ستار فيتحركون وتخفهم من الانتفاضة الإسلامية الفتية فيخافون ثم تدفعهم لضربها فيندفعون (٢٥) . ولا شك أن كل ذلك يعمل عمله في أنفس الشباب المسلم بحيث يتعمق لديه الشعور بالروح الصليبية التي لا تزال تحرك الكثيرين من سياسة الغرب وقادتهم إلى اليوم . وهى الروح التي تنتظر إلى العالم الإسلامي وإلى كل حركة اسلامية فيه من خلال الاحقاد الموروثة من عهود الصراع على أمة الإسلام (٢٦) .

قد يكون في هذه الأفكار قدر من المبالغة والتهويل ، غير أن فيها بعض الحق بالتأكيد . الأمر الذى تدل عليه مواقف ومظاهر شتى ، بحيث ترسخ في أذهان الكثيرين أن هؤلاء الحكام متآمرون مع أعداء الإسلام على اجهاض الصحوة الإسلامية ، وضرب الحركة الإسلامية حتى لا

تبلغ المسيرة غايتها ولا يفتى الزرع أكله (٢٧) . فهؤلاء عند الشباب في الظاهر زعماء وطنيون ، على أوطانهم يفارون ، وفي الباطن عملاء مأجورين على دين أمتهم يغيرون ، ولحساب أعدائها يعملون ! (٢٨) .

وسواء كان الهجوم على الإسلام وحضارته ومجتمعه مباشرا أو غير مباشر، ناجحا أو فاشلا ، ماديا أو معنويا ، فمما لا شك فيه أن له آثار ونتائج على الشخصية المسلمة ، وفي العادة تكون النتائج أو الآثار متباينة بالنظر إلى ضراوة الهجوم وطبيعته أولا ، وبالنظر إلى طبيعة الشخصية المسلمة المتصلة بهذا التفاعل ثانيا . وإذا كان كبر السن يحق للإنسان - بحكم المعاشية وتراكم الزمن أحيانا أو الاقتناع أحيانا أخرى - قدرا من الثقة واليقين والارتباط بالتراث دون الخوف عليه ، فإن مرحلة الشباب هي مرحلة البحث عن اليقين ، الذي امتك الشباب أثناء مراحل التنشئة المتتابعة بعضا منه ، وأدرك نقاء وعمقه وشموله . وأمام الغزو الثقافي الذي قد يستهدف ضمن ما يستهدف يقينه البكر ، أو إذا كان الغزو باطشا يستهدف مجتمعه ذاته بكل ما فيه من تراث وأمجاد ونطاقات موضع قداسة ، ينشأ القلق والتوتر ، والرفض لكل مظاهر التدخل والغزو كاستجابة متوقعة لذلك . وفي هذا الإطار يعتبر التعسك بالأصول والاحتماء بها وحمايتها والعض عليها بالنواجذ درعا من دروع الدفاع .

رابعا : العوامل المتصلة بالنظام الإقليمي الإسلامي .

إذا كانت هناك مجموعة من العوامل التي جاءت إلى العالم الإسلامي من خارجه بحيث أيقظت في داخله روح الإسلام وضرورة التمسك بها ، حمايتها والاحتماء بها . فإن هناك كثيرا من العوامل المتصلة بعملية الأحياء الإسلامي وصورها ترجع إلى بناء المجتمع الإسلامي ذاته ، وما هو محيط بها احاطة مباشرة . وهو ما اصطلح على تسميته بالنظام الإقليمي ، ومن ثم فمعالجتنا في هذه الفقرة سوف تركز بالأساس على مجموعة العوامل المتصلة ببنية النظام الإقليمي للمجتمعات الإسلامية . لا يعني ذلك أن هذه العوامل المتصلة بعملية الأحياء والتي ترجع إلى النظام الإقليمي ، هي العوامل التي تتصل بهذا البناء ككل ، وهي كذلك . لكنها قد يقصد

بها - إلى جانب ذلك - مجموعة العوامل أو الوقائع المتصلة بأى من المجتمعات الإسلامية ، غير أن تأثيرها كان يتخطى فى كثير من الأحيان حدود مجتمعاتها إلى مجتمعات أخرى داخل النظام الاقليمى ، أو تؤثر على النظام الاقليمى بكامله . بل ان هناك من العوامل والأحداث التى - وان وقعت فى أى من المجتمعات الإسلامية - إلا أن تأثيرها على النظام الاقليمى كان أعمق بدرجة تفوق تأثيرها على أى من المجتمعات الإسلامية التى ظهرت فى اطارها .

ذلك يدفعنا أولا الى التساؤل عن ما هو النظام الاقليمى وما هى طبيعة النظام الاقليمى الإسلامى ومكوناته ؟ اجابة على ذلك نحن نقصد بالنظام الاقليمى مجموعة الدول التى تستند فيها بينها إلى أساس مشترك بحيث يشكل هذا الأساس المشترك طابعها وطبيعتها الغالبة . وعادة ما تكون لهذه الدول المشاركة فى النظام الاقليمى تفاعلاتها الداخلية المتميزة عن ما هو خارج عن دائرة النظام الإقليمى . بل اننا نجد أن مجموعة الدول المكونة للنظام الاقليمى لها مكانتها المحددة فى النظام العالمى باعتبارها تشكل مجموعة فرعية فى اطاره . واستنادا إلى ذلك يتعامل النظام العالمى أحيانا - من خلال مؤسساته - مع هذه الدول باعتبارها تشكل كتلة واحدة أو نظاما متماسكا ، وفى غالب الأحيان يمتلك النظام الاقليمى عددا من المؤسسات التى تنظم العلاقات بين وحداته وتفاعلها مع بعضها البعض .

ويتداخل النظام الاقليمى الإسلامى مع عدة أنظمة أخرى تنتمى إليها المجتمعات الإسلامية بنفس القوة فى بعض الأحيان ، بحيث يمكن القول أن تعدد النظم الاقليمية يعنى تعدد الأسس المشتركة التى يمكن أن تجمع هذه المجتمعات وفقا لاتجاه أو أساس معين لتخلق نظاما متميزا . وأن الفارق بين اقليم وآخر فى هذه النظم الاقليمية المتداخلة يتمثل فى دخول أو استبعاد بعض الدول من اطار أى من هذه النظم إستنادا إلى أساس مشترك محدد . فالنظام العربى يضم مجموعة الدول العربية التى تسود بينها قواسم مشتركة عديدة وتنتمى إلى جامعة الدول العربية . بينما النظام الشرق أوسطى يضم مجموعة الدول العربية الى جانب إسرائيل وتركيا وإيران ، حيث تخرج هذه الدول الأخيرة عن النظام العربى لعدم عرويتها . بينما يضم

النظام الإسلامى كل الدول العربية وكل الدول الإسلامية غير الناطقة بالعربية ، ومن ثم نجد أن هذا النظام يستبعد دولة كاسرائيل برغم انتمائها إلى نظام الشرق أوسطى ، ويضم دول أخرى خارج النظامين العربى والشرق أوسطى ، كالباكستان وأفغانستان ، وبنجلاديش وغير ذلك من الدول الآسيوية إلى جانب الدول الأفريقية الإسلامية . ومن ثم فنحن إذا تعمقنا الأمر فإننا سوف نجد أن لكل نظام أساسه . فاللغة العربية والتاريخ المشترك أساس النظام العربى ، والجغرافيا أساس النظام الشرق أوسطى ، بينما يشكل الدين الإسلامى ومبادئه الركيزة الأساسية للنظام الإسلامى .

وبرغم التداخل الكبير بين النظام الإسلامى وبين الأنظمة الإقليمية الأخرى ، فإننا نجد أن النظام الإسلامى له مكوناته أو متركزاته الخاصة . فالإسلام على النحو الذى أشرنا إليه يشكل أساسها المشترك . والإسلام ليس مجموعة من القيم الكامنة أو القابعة فى الضمير الفردى ، ولكنه يشكل مبادئ للتنظيم الاجتماعى والسياسى والاقتصادى والثقافى ، بحيث تؤسس هذه المبادئ فى اتساقها تصورا لما ينبغى أن يكون عليه المجتمع الإسلامى (٢٩) . اقتربت بعض المجتمعات الإسلامية فى تنظيمها من هذا التصور ، بينما بقيت مجتمعات إسلامية أخرى تتأصل من أجل تجسيد هذا التصور . إلى جانب ذلك يحتوى الإسلام على مجموعة من المبادئ الموجهة للسلوك الفردى فى مختلف المجالات الاجتماعية بحيث تؤسس هذه المبادئ نمونجا مثاليا لما ينبغى أن يكون عليه الفرد المسلم . لقد استطاع بعض البشر المسلمين الاقتراب من تجسيد هذا النموذج المثالى بذاتهم فأنصبوا صفوة أو زعامة إسلامية - تاريخيا أو معاصرة - تلعب دورها فى جذب البشر المسلمين إلى نموذج المسلم الصحيح الذى يغار على دينه . وبين البشر المسلمين وبين نموذج المسلم الصحيح توجد مسافة تعكس الفجوة بين انحرافات الواقع من ناحية وبين نقاوة المثال وطهارته من ناحية أخرى ومن خلال ذلك يتولد الطموح ، ودار الإسلام تعيش حالة دائمة من الطموح وما يميز النظام الإسلامى أيضا عن غيره من النظم الأخرى أن له مقدساته فالكعبة فى مكة ، والمسجد النبوى فى المدينة ، والمسجد الأقصى فى القدس الشريف ، والأزهر بالقاهرة . بحيث تشكل هذه المقدسات رموز الابصار

شاخصة نحوها والقلوب معلقة بها ، والاقتراب منها تهتز له أعماق أعماق الإنسان المسلم . لهذا النظام الإسلامى عواصمه أيضا فمكة معقل هبوط الوحى وحاملة رموزه المادية واستكملت الرسالة بالمدينة التى تمتلك قدرا من الرموز المادية أيضا والقدس برحلة البراق إلى مسجدها الأقصى أصبحت من مدن النظام الإسلامى ، والقاهرة ضمت الأزهر راعى التراث والعقل الإسلامى ، إلى جانب ذلك هناك (قم) حيث الحوزة الفقهية الشيعية بكل ما قدمته من فكر ، وكربلاء والتجف المغلفة بالحرمان التاريخ والأسطورة فى قلب كل شيعى . وبغض النظر عن الانهبيات الضيقة الأفق فالذى لا شك فيه أن هذه الأماكن موضع تقديس كل مسلم واحترامه . إضافة إلى ذلك تشترك غالبية مجتمعات النظام الإسلامى فى المعاناة التى سببتها لها قوى الغرب المعادى تاريخيا ماضيا ومعاصرة . وتشترك أيضا هذه المجتمعات فى انتمائها - باستثناء الدول البترولية - لمجموعة العالم الثالث الفقيرة والمتخمة بالتوتر والمشاكل . إلى جانب ذلك فإن مجتمعات النظام الإسلامى لديها كل القوة إذا هى امتلكت امكانية الحركة نحو التكامل . ذلك يعنى أننا فى مواجهة نظام إسلامى متماسك فى شكل بناء متناسق ومتربط عضوى ، له تاريخه وأماجه ، وله مبادئ ونظريته ، وله قدراته وامكانياته ، وله موقفه المحدد من كل ما يقع فى السياق العالمى المحيط به .

ذلك يبرر أن العالم الإسلامى واجه دفعة واحدة تيار الاحياء الإسلامى . قد تسبق مجتمعات اسلامية أخرى فى هذا الصدد ، وقد تتزايد مساحة الاحياء والصحة الإسلامية لتخلق مجتمعا اسلاميا من خلال ثورة كما حدث فى ايران أو من خلال نضال كما تناضل أفغانستان ، أو من خلال جماعات اسلامية متنامية تطور فكر الاحياء ، تدق أجراسه ، وتحاول أن تجسد واقعه فى كثير من المجتمعات الإسلامية الأخرى بيد أن حركة الاحياء هذه لم تنشأ كما أشرنا من فراغ ، فقد كانت لها عواملها التى جاعتها من النظام العالمى الخارجى عن نظامها . غير أن هناك من العوامل والأحداث التى وقعت فى داخل المجتمعات النظام الإسلامى لعبت دورها فى دعم حركة الاحياء الإسلامى وبت طاقات النشاط فيها ، ونعرض لبعض من هذه العوامل .

يتمثل العامل الأول في أزمة الشرعية التي واجهتها معظم النظم السياسية في المجتمعات الإسلامية ، إلى جانب افتقاد فاعلية هذه النظم . وفي هذا الإطار يمكن لنا أن نفسر حركة العودة إلى الإسلام في كثير من المجتمعات الإسلامية باعتبارها رد فعل لقتل الصفوات السياسية الحاكمة في عديد من الاقطار الإسلامية في تأسيس نظم حكم سياسية تمتلك قدرا ملائما من الشرعية المستندة إلى أساس شعبي . ومن المعروف أن الشرعية في صيغتها الكلاسيكية تعني تحويل القوة البحتة إلى سلطة مقبولة ومطاعة دونما حاجة إلى اللجوء إلى القوة للإجبار على الطاعة ، وفي هذا الإطار طرح ماكس فيبر أنماطا من الشرعية المرتبطة بأنماط من السلطة المتنوعة (٣٠) . تعنى الشرعية كذلك الموافقة الاجتماعية العامة على السلطة ويبيى أن تستلزم هذه الموافقة ضرورة أن تعكس السلطة روح الشعب وثقافته . بغير ذلك يكون هناك تجاوز لمعنى الشرعية وأصولها . لذلك فإن إقامة نظام شرعى يعتبر واحدا من أهم الخصائص المميزة للدولة الحديثة ، الأمر الذى افتقدته كثيرا من المجتمعات المتخلفة بما فيها بعض المجتمعات الإسلامية .

وترجع أزمة الشرعية في المجتمعات الإسلامية إلى فشل الصفوة السياسية والفكرية في تأسيس أيديولوجيات علمية وفكرية لها أساسها الجماهيرى ، كأساس لشرعية بديلة للشرعية الإسلامية التقليدية . لقد ظهرت أشكال مختلفة من القومية في مختلف البلدان التي تخلفت عن انهيار الإمبراطورية العثمانية ، وفي إيران أيضا كرد فعل للقوميات الأوروبية وتقليدا أعمى لها . وإذا كان هذا التقليد قد تجاهل خصائص مكونات البيئة الأوروبية ، فإننا نجد أن هذا التجاهل هو الذى قاد إلى نقل المبادئ والأسس والقيم الدستورية الغربية إلى غالبية المجتمعات الإسلامية ، وهى المبادئ الدستورية التى استندت إلى أيديولوجيات ظهرت فى المجتمعات الغربية كانعكاس لمسار التطور فيها ، أو هى أيديولوجيات تحاول إعادة توجيه التطور بما يساعد على دفع بنية هذه المجتمعات الى الأمام . ومن ثم فهى بالتأكيد لاتتصل بعضوية ببناء المجتمع المسلم ولا تستجيب لمطالباته .

وارتباطا بذلك فبرغم مرور ستة عقود من التجارب الأيديولوجية التى خاضتها المجتمعات

يقود عملية التنمية والتحديث في المجتمع ابتداء من ١٩٥٢ . ويمكن القول أن جيل عبد الناصر نفسه قد نشأ في ظل أربعة تيارات سياسية مختلفة هي : (١) القومية المصرية (٢) الاتجاه الإسلامي . (٣) الاتجاه العربي . (٤) الأيديولوجيا الاشتراكية . ويكشف البحث في تاريخ الزعيم عبد الناصر نفسه عن تأثره في بداية حياته إلى حد كبير بأفكار مصر الفتاة ، وينسبة أقل بأفكار الأخوان المسلمين ، ومن ثم فيمجرد أن اعتلى مواقع السلطة حتى مال إلى الأفكار المتصلة بمفاهيم القومية العربية وقضاياها . وفي نطاق محاولته لتأسيس شرعية لنظامه لم يتبع عبد الناصر نفس المنهج الذي اتبعه أتاتورك ، وهو المنهج القائم على التنازل التام للماضي ورفضه لكن اعتمد عبد الناصر على تأليف من الاتجاهات الفكرية التي سادت مصر في مرحلة ما قبل الثورة . ومن ثم فنحن نلاحظ أن عبد الناصر بدأ كوطنى مصرى ، ثم تحرك ليصبح الشخصية الكارزمية المناهية بالقومية العربية والمناصرة لها . ذلك قد حدث بعد منتصف الخمسينات ، حيث نجد أن سياساته في المجالات الاقتصادية والسياسية قد استرشدت بالاشتراكية العربية . وهي خليط من المبادئ الإسلامية والماركسية وهيمنة الدولة على شئون الاقتصاد . وفي نفس الوقت رفض عبد الناصر الأخوان المسلمين كاتجاه أيديولوجى وليس كاتجاه اسلامى . بالإضافة إلى ذلك فقد كان عبد الناصر يتمتع بشخصية لها مقومات الزعامة - حيث شكلت هذه الشخصية الأساس الرئيسى لشرعية النظام - على الصعيد العربى . إلا أن حرب اليمن ونكسة ١٩٦٧ كانت ايذاناً بانتهاء الحقبة الناصرية ، وقد حدث ذلك فعلاً بوفاة عبد الناصر واختفائه . وفي هذا الاطار يمكننا أن نسجل أن من أهم انجازات عبد الناصر أنه ساعد علي رفع مستوى وعي الجماهير العربية عن طريق الترويج لفكرة القومية العربية ، ومن ثم فقد لعب هذا الوعي دوره في ترسيخ الوحدة العربية كفكرة أو كمكون عضوي في البناء النفسى للجماهير العربية .

(ج) واستناداً إلى الأفكار الوحيدة والعربية التي شكلت محور معتقدات حزب البعث

العربى الاشتراكي ، فقد صار حزب البعث على أثر انهيار الوحدة بين مصر وسوريا في ١٩٦٦

منافسا للزعيم عبد الناصر على صعيد الدعوة القومية أو الوحدة العربية وفى هذا الاطار تستند أيديولوجية البعث إلى فكرة تحقيق الوحدة العربية استنادا إلى أمجاد الماضى ويتبنى البعثيون العلمانية والاشتراكية أساسا لأيديولوجيتهم ووفقا لتصوراتهم يعتبر الإسلام نوبور كامن فى بناء أصول الحضارة العربية . غير أن نقطة الضعف التى عانى منها حزب البعث تتمثل فى افتقاره إلى شرعية قوية تنبثق من الامكانية الكارزمية لشخص قائد مثل (جمال عبد الناصر) ونتيجة لذلك فقد اعتمد البعثيون - السوريون والعراقيون - على القوة والامكانيات العسكرية لحيازة السلطة . وفى نفس الوقت أعلن البعثيون التزامهم بأهداف تحقيق الرخاء والعدالة الاجتماعية كتعبير عن الشق الاشتراكي فى أفكارهم (٢٢) . ومما لا شك فيه أن أفكار حزب البعث هذه قد اقتصرت على الصفوة السياسية والثقافية، بينما كانت مبادئ الإسلام هي السائدة فى المجتمع السورى أو العراقى خارج حدود هذه الصفوة . وينبغى أن لا نغفل أيضا مشاركة كثير من أبناء الطائفة المسيحية فى الشام فى بلورة الأفكار الأساسية لحزب البعث العربى الاشتراكي وعلى رأسهم ميشيل عفلق .

(د) وللتجربة الاشتراكية الدستورية فى تونس خصوصيتها المميزة ، ذلك لأنها تعد فريدة فى نوعها . إذ تجمع الشرعية التى تستند إليها بين الطبيعة الكارزمية للزعامة (وهو الجانب الذى كان يرتبط بشخصية الرئيس الحبيب بورقيبة) ، وبين شرعية الحزب الاشتراكي الدستوري الأمر الذى أنتج مزيجا من المبادئ الاشتراكية والوطنية . وبالمقارنة فإننا نجد أنه على نقىض الأيديولوجيا الناصرية والبعثية تشترك التجربة التونسية مع تجربة كمال أتاتورك فى بعض الملامح فكلاهم تمتع بصياغة تألف بين القيادة الفردية لشخصية الزعيم والقيادة الحزبية لحزب له امكانية الانتشار الجماهيرى ، وهو الأمر الذى يسر لهما تحقيق درجة من النجاح النسبى غير أنه مما يؤخذ علي التجربة التونسية أنها تجربة مفرقة فى المحلية . إذ لم يحاول التونسيون تصدير صيغتهم الأيديولوجية إلى خارج حدودهم كما حدث بالنسبة لبدأ القومية العربية وغيرها (٢٣) . ويبدو أن هذه التجربة سوف تخضع لقدر كبير من التعديل بعد عزل الزعيم التونسى

الحبيب بورقيبة من مواقع السلطة والتأثير أخيراً (*) .

(هـ) إلى جانب ذلك لم تختلف أزمة الشرعية في المجتمعات العربية والإسلامية الأخرى . حيث تراوحت أزمة الشرعية بين الجمع بين المعتقدات الإسلامية والقبلية بحيث يتخلق إطار ثقافي أيديولوجي واجتماعي يدعم بدرجات متفاوتة ومتنوعة بعض النظم السياسية الملكية كما هي الحال في (المغرب ، السعودية ، إيران الشاه ، دول وامارات الخليج العربي ، المملكة الأردنية الهاشمية) . وبين استخدام الإسلام كأيديولوجية رسمية للدولة كما هي الحال في (إيران الخميني ، وباكستان ، وينجلاديش ، أو مزج المبادئ الإسلامية ببعض المبادئ الاشتراكية لدعم حكم الصفوات العسكرية والتكنوقراطية الحاكمة كما هي الحال في الجزائر) . أما في أفغانستان واليمن الجنوبي - قبل الوحدة - فقد فرضت الماركسية باعتبارها الأيديولوجية التي تتبناها الصفوة الحاكمة ، ثم تحول الصفوة الحاكمة إعادة صياغة الواقع الاجتماعي وفقاً لها (*) . أما في ليبيا فالأمر يختلف حيث يحاول القذافي بناء شرعية تستند إلى الزعامة الفردية وبعض المبادئ الإسلامية إلى جانب بعض الأفكار الناصرية . وذلك في إطار نوع من الديموقراطية المباشرة .

ذلك يعني أن مجتمعات العالم الإسلامي تواجه أزمة في الشرعية السياسية ذات جوانب عديدة . من هذه الجوانب الانفصال القائم بين الأيديولوجيات العلمانية لبعض النظم السياسية

(هـ) شهد النظام الاجتماعي والسياسي في تونس مؤخراً انقراجاً أيديولوجياً واضحاً ، حيث أبيع للإسلاميين أن يلعبوا دوراً في الحياة الاجتماعية والسياسية للمجتمع التونسي .

(و) نستطيع أن نقول أن هذه الأساليب في فرض الشرعية بأيديولوجيات غريبة المجتمعات قد فشلت ، بحيث تؤكد ذلك أننا نلاحظ جهاد الجماهير في أفغانستان من خلال حركة المجاهدين وهو الجهاد الذي انقلب إلى خروج للوجود السوفييتي ، ويرجع ذلك إلى ضعف الصفوة الحاكمة بقيادة نجيب الله التي يتحدد نطاق قطاعاتها بالمعاصرة كإبول وبعض المدن الأساسية ، بينما يسيطر المجاهدون على بقية المجتمع اللامتكثف منهم ، الذين يرفعون شعارات الأيديولوجيا الإسلامية . من ناحية ثانية يشير مشروع الوحدة بين عثمايين إلى اعتبار الإسلام الدين الرئيسي للدولة والمصدر الأساسي للتشريع . وهو ما يعني تخلي اليمن الجنوبي عن التزامه الأيديولوجي ويشير في ذات الوقت إلى قاطبة العنصر الإسلامي الذي يطالب بمزيد من الانجازات .

الأساسية في النظام الاقليمي الاسلامي ، وبين الأيديولوجيات الإسلامية الى تعتقد فيها هذه الجماهير ، وهو الأمر الذي يجعل الشعارات العلنية للأيديولوجيات العلمانية ليست ذات بريق ، بل وتعجز عن تعبئة الجماهير تعبئة حقيقية . إضافة إلى ذلك فقد تندفع الجماهير إلى تأسيس صفوتها الدينية وتقديم الدعم لها في حالة المواجهة مع السلطة . من هذه الجوانب أيضا أن الجماهير تجد نفسها عادة بعيدة عن أيديولوجيا الصفوات الحاكمة ، ترفض الاستجابة لها أحيانا وإن صممت خوفا على دينها كما حدث في تركيا ، وقد تعلن هذا الرفض وتقاوم الحجة بالحجة كما حدث في كثير من المجتمعات نذكر منها مصر والجزائر وتونس . وقد يتصاعد الرفض إلى الحرب بين شرعيتين كما هي الحال بالنسبة لأفغانستان وقد تتجح بعض المجتمعات أحيانا في تجسيد أمل المجتمع الإسلامي كنتيجة للصراع كما هي الحال في إيران الإسلامية غير أن كل ذلك يشهد على أن شدة أزمة موجودة للشرعية .

ويتعلق الشق الثاني بعجز غالبية الحكومات العلمانية لغالبية المجتمعات الإسلامية في دعم حالة الاستقرار الاجتماعي والسياسي . ويرجع ذلك بالأساس إلى ضعف الشرعية المستندة إليها في النظم السياسية وعدم وجود جنور جماهيرية لها . فمما لا شك فيه أن هذه الأنظمة السياسية تواجه تحديات كبيرة . فهي ترغب في تحديث المجتمع وبفعله بقوة في اتجاه العلمانية الغربية ، غير أن تنمية المجتمع وتحديثه تتم في اطار موارد قد تكون محدودة أحيانا وغائبة في أحيان كثيرة . وجماهير ذات قيم وأفكار تختلف عن تلك التي أعلنتها النظم الحاكمة ، وهو الأمر الذي يشكل كاهل هذه الأنظمة السياسية ويعجزها عن الوفاء بالتزاماتها وتكون النتيجة هي الفصومة بين الجماهير والنظام السياسي ، ونشأة حالة من القطيعة داخل المجتمع بين أطرافه . ومن ثم ازدياد كم التوتر وحالة عدم الاستقرار ، ويصبح انسحاب الجماهير عن المشاركة حلا لهذه القطيعة .

فإذا كان النظام السياسي عاجزا ، وإذا كانت النخبة السياسية منحرفة - من وجهة نظر الجماهير المسلمة - أيديولوجيا ، فسلوكيات العنف والتمردات المتنوعة والانتقالات المستمرة

الحل البرهنة على ذلك أنه خلال العقدين التاليين للحرب العالمية الثانية ، حدثت انقلابات في كثير من المجتمعات الإسلامية ، في الجزائر ومصر وسوريا والسودان والعراق وتركيا ونيجيريا وباكستان وأنغوليسيا وليبيا واليمن وغير ذلك من المجتمعات الإسلامية (٣٤) .

وإذا كانت الصفوة السياسية الحاكمة منعزلة أيديولوجيا عن جماهيرها ، وإذا كانت في ذات الوقت عاجزة عن دفع المجتمع إلى الأمام وتحقيق نموه وتطوره وتحديثه فإنه من المنطقي أن تظهر حركات الاحياء الديني ، التي تهدف إلى فرض أيديولوجيتها ومبادئها الإسلامية ، لخلق المجتمع الإسلامي ، الذي يكفل اشباع الحاجات الأساسية للبشر وهو ما عجزت عن تحقيقه النخب العلمانية .

وتشكل أزمة العدالة الاجتماعية العامل الثالث المتصل بظاهرة الاحياء على المستوى الاسلامي . فباستثناء مجتمعات الخليج العربي تعاني المجتمعات الاسلامية قاطبة من تفاقم المشكلات الاقتصادية . قد يرجع تفاقم المشكلات الاقتصادية الى ضعف الموارد الاقتصادية ذاتها أو عدم القدرة على استغلالها استقلالاً جدياً ملانما ، ولعل هناك أسبابا كثيرة مسئولة عن حالة التردى الاقتصادي هذه .

من هذه الأسباب انتشار الفساد الاداري والسياسي في كثير من المجتمعات الإسلامية - خاصة الفقيرة - إلى جانب التضخم وتزايد معدلات النمو السكاني والافتقار إلى أيديولوجيات تنموية للتخطيط الاقتصادي والتعبئة الجماهيرية . حتى الدول البترولية ذاتها نجد أنها كانت تعاني خلال هذه الفترة من الافتقار إلى تقنيات التنمية الاقتصادية المتوازنة وفقدان التوازن في عمليات توزيع الدخل .

ومن المثير حقا أنه بينما تزايدت القوة السياسية والاقتصادية لكبريات الدول الإسلامية المنتجة للبترول فإن الأثر المحلى - الداخلى - للثروة البترولية سبب كثيرا من الاضطرابات لتلك الدول ولعملائها على حد سواء . فتدقق أموال البترول في أعقاب حرب ١٩٧٣ كان عاملا أساسيا في زعزعة استقرار نظام الحكم في إيران . فقد ساهم نظام الشاه الرأسمالي في

تدمير نفسه بنفسه عن طريق تزعمه وانتمائه لطبقة يسود فيها الفساد والتخضم والاستهلاك الترفى الاستغزائى خاصة فى أوساط المتفريين . وفى نفس الوقت كانت هناك فئات اجتماعية كبيرة فى الريف والحضر تئن تحت وطأة الفقر والعوز (٣٥) .

وبالمثل فإن تدفق الأموال من دول الخليج النفطية إلى بلدان مثل مصر وسوريا منذ السبعينات كان أحد الأسباب التى دفعت إلى التحول إلى سياسات الانفتاح الاقتصادى فى هذين البلدين ، وتقليص هيمنة الدول الاشتراكية على الأنشطة الاقتصادية وفى نفس الوقت فإن من آثار هذه العملية ونتاجها أن عانت هاتين الدولتين من عدم الاستقرار ، ففى سوريا تسبب سوء توزيع الثروة واستثارة النزعات العصبية ، إلى تفاقم الصراع بين العلويين (وهم يشكلون القوة السياسية التى تنتمى إليها الصفوة الحاكمة) يساندهم المسيحيون (وهم يشكلون قوة اقتصادية كبيرة فى سوريا) ضد الأغلبية السنية التى سقطت فى وعائها كل المفارم الاجتماعية .

بينما أدت سياسات الانفتاح الاقتصادى فى مصر إلى خلق طبقة جديدة من المليونيرات (*) وسط تزايد اتساع مساحة وحجم الفئات الفقيرة ، الأمر الذى أدى إلى قيام تظاهرات عام ١٩٧٧ وفى الحقيقة فإن مثل هذه الاضطرابات الاقتصادية التى تشهدها كثير من البلدان النامية تغذيها اتجاهات التخضم الدولية ، وهى الاتجاهات التى تحركها الشركات الغربية الكبرى متعددة الجنسية . ومن الجدير بالذكر هنا أنه فيما لا يقل عن ١٢ دولة اسلامية نجد أن متوسط دخل الفرد فيها ينخفض عن ٨٠٠ دولار سنوياً (**) .

(*) ظهرت خلال هذه الفترة لفظة (القط السمان) لتشير إلى مليونيرات وأثرياء الانفتاح الاقتصادي ولا يخفى ما لهذه اللفظة من دلالة فهى تشير إلى القطط فى مواجهة الفئران ، بحيث تكون سمنة الأولى على حساب نحافة الثانية وفناها . بذلك يشير الوعى الشعبى إلى انعدام العدالة الاجتماعية ويزور التفاوت الطبقي الصارخ من خلال هذا المصطلح .

(**) الواقع أن الدخل تتردى أكثر من ذلك فى غالبية المجتمعات الإسلامية فى الدول البترولية يصل متوسط نصيب الفرد من الدخل القومى ما يزيد على ٥٠٠ دولار سنوياً ، بينما يصل متوسط نصيب الفرد من الدخل القومى فى مصر إلى حوالى ٢٤٠ دولار سنوياً ، وفى أندونيسيا نحو ٩٠ دولار سنوياً ، بينما يصل فى الهند إلى نحو ٣٠ دولار سنوياً .

وتتصل أزمة العدالة الاجتماعية بأزمة أوسع تتمثل في أزمة التنمية الاجتماعية الاقتصادية التي تمر بها المجتمعات الإسلامية ، حيث شكلت هذه الأزمة أحد العوامل الأساسية لعملية الاحياء الاسلامى ، وهى الأزمة التي يمكن ادراكها من خلال أبعاد عديدة .

من هذه الأبعاد أن تخلف غالبية المجتمعات الإسلامية يرجع في أحد جوانبه إلى اخفاق النظم الحاكمة فيها في حل مشكلات التنمية والتحديث ، حيث نجد أن عملية التنمية في هذه المجتمعات تمر بأزمة حادة منذ مطلع السبعينات بصفة خاصة ، حيث قادت البرجوازية الحاكمة في هذه المجتمعات عملية التنمية منذ حصولها على الاستقلال . وفي عقدي الخمسينات والستينات بصفة خاصة كان باستطاعة هذه البرجوازية التي تولت مقاليد الأمور أن تحدث تحولات عديدة في مجتمعاتها طوال تلك الفترة ، إذ كان من مصلحتها أن تصفى مراكز السيطرة الأجنبية في الداخل وتطور قاعدة اقتصادية مستقلة نسبياً ، إلا أنه منذ مطلع السبعينات علي وجه التقريب ومع تحول هذه الطبقة في غالبية البلاد الإسلامية إلى طور التبعية المباشرة للنظام الرأسمالي ، واستنفادها لامكانياتها الإصلاحية ، لم يعد بمقدورها أن تكمل طريق التنمية والتحديث في مجتمعاتها ، ومن ثم فقد أضحى الطريق مفتوحاً - موضوعياً - أمام قوى أخرى لتقوم بمهام عملية التنمية والتحديث هذه وفي دءل هذا الإطار كان من المنطقي أن تنشط أشكال المعارضة المختلفة لمثل هذه النظم ، ونظراً لأن قوى المعارضة غير الدينية واليسارية بالذات تعانى أزمة خلال هذه المرحلة ، فإنه كان من الطبيعي أن تشهد هذه المجتمعات مثل هذا المد المتنامي للحركات الاسلامية ولغايليتها .

وتتصل بأزمة التنمية أزمة النظرية التي ينبغى أن تقود وتوجه التنمية في هذه المجتمعات ، حيث يثار حوار حول ضرورة بلورة نظرية محلية للتنمية تأخذ في الحسبان ظروفها وأوضاعها وامكانياتها ، وفي هذا الإطار يثار حوار على مستوى الفكر الاشتراكي في هذه المجتمعات حول ضرورة بلورة طريق محلي للاشتراكية ، بينما على مستوى الفكر الإسلامى يثار قضية أهمية الرجوع إلى أحكام الإسلام باعتباره يمثل نظرية لهذه المجتمعات لها صدقها التاريخي

الثابت . وأيضاً باعتبار أن الإسلام يأخذ في الاعتبار ثقافة وقيم هذه المجتمعات وأوضاعها الاجتماعية . وفي ظل ظروف فشل نظم الحكم في المجتمعات الإسلامية في بلورة مثل هذه النظرية المحلية - ذات الطبيعة الاشتراكية أو الليبرالية - للتنمية . وفي ظل ظروف هزال قوى المعارضة الأخرى غير الدينية في المجتمع ، فإنه يكون من السهل مرة أخرى أن تبرز في المقدمة الحركات الإسلامية بمفاهيمها حول نظرية الإسلام الشاملة .

ويزداد الوضع درامية حينما نترك أن كل هذه الأزمات التنموية السابقة قد اتحدت مع بعضها بحيث لعبت دورها في تأسيس تبعية هذه المجتمعات ، وهي التي شكلت - أي التبعية - عاملاً هاماً من عوامل بروز حركة الأحياء الإسلامى فيها . والتبعية هنا ليست تبعية اقتصادية فقط ولكنها تبعية ثقافية أيضاً . والتبعية الثقافية هي في واقع الأمر أبرز جوانب التبعية ، فلها تأثيرها البارز على حركة الأحياء الإسلامى . إذ صاحبت عملية التنمية وفق النمط الغربى في غالبية هذه المجتمعات عملية اجتثاث تدريجية لقيم المجتمع الإسلامى وثقافته ، وذلك لكى تحل محلها قيم وثقافة غربية بالأساس . وفي مثل هذا الوضع يصبح من السهل فهم تنامي حركات الأحياء التي تدعو إلى العودة لقيم المجتمع الأصلية ، وهي القيم التي تعكس ثقافته الإسلامية ، وخاصة أن مثل هذه الدعوة تتلاقى مع قاعدة جماهيرية يمثل الفكر الإسلامى جوهر ثقافتها وله إتصال بروحها .

يضاف إلى ذلك مجموعة التناقضات التي تعانها المجتمعات الإسلامية ، وهي تناقضات عديدة ومعقدة . فهناك التناقض التقليدى بين الطبقات الاجتماعية ، والتناقض بين القوميات أو الجماعات العرقية أو الدينية ، وحتى التناقض العميق بين أسلوب الحياة في الريف ونظيره في المدينة . ومن شأن التشابك بين هذه التناقضات والتداخل بينها أن يعمق الوعى الدينى بوصفه الصيغة التي يمكن أن تقدم (حلاً ينطوى على امكانية كبيرة للقفز فوق هذه التناقضات نحو خلق واقع تتجانس على أساسه الأمة لاستنادها إلى الاعتقاد في هذا الأساس الدينى المشترك .

ومن الطبيعي أن تقود كل المظاهر التنموية السلبية السابقة الى بروز ما يمكن أن يطلق

عليه اتساع القاعدة الاجتماعية للحركات الإسلامية . وهنا لا يمكننا التعميم بمعنى آخر أنه لا يمكننا أن نحدد طبقات اجتماعية بعينها هي التي يمكن أن تعتبر بمثابة اطار أو قاعدة للحركات الإسلامية في مختلف المجتمعات الإسلامية ، وحتى في كل بلد على حدة . فإن مثل هذا التحديد يحتاج إلى دراسة دقيقة لمختلف الأوضاع الطبقيّة فيه . غير أنه لا يمكننا القول بشكل عام أن هذه القاعدة أي قوى المعارضة الدينية تتكون أساسا من الطبقات الاجتماعية التي لم تستفد من ثمار عملية التنمية عبر حلقاتها المختلفة في العقود الماضية . لأنها بهذا المعنى يمكن أن تشكل في ذات الوقت قاعدة لقوى معارضة أخرى غير دينية ، غير أن ما يجعلها في الوقت الحاضر بمثابة رصيد للجماعات الإسلامية هو ثقافة هذه الفئات الإسلامية . الأمر الذي يجعل امكانية استقطاب الحركات أو الجماعات الإسلامية لها - على الأقل إلى مدى معين - فيه احتمالية كبيرة .

وتعتبر الازمة التي تمر بها قوى المعارضة غير الدينية من العوامل الرئيسية لحركة الاحياء الديني في المجتمعات الإسلامية . ونقصد بقوى المعارضة غير الدينية القوى اليسارية ، وكذلك القوى اليمينية في هذه المجتمعات . ويمزى اخفاق القوى غير الدينية في القيام بدور المعارضة بمعاني عديدة . من هذه المعاني اخفاقها في الوصول إلى صياغة نظرية ملائمة لقيادة عملية التنمية في المجتمعات الإسلامية . في هذا الإطار نجد أن قوى المعارضة اليمينية قد أخفقت لأنها استندت في التنمية إلى مجموعة الأفكار الليبرالية التي تقود تفاعل النسق الرأسمالي دونما محاولة لاعادة تكييفها مع الواقع المحلي . ومن ثم وجدت هذه القوى البرجوازية نفسها على تحالف والبرجوازية العالمية ، في عملية استغلال مجتمعاتها ، وتعميق تخلفها . حتى المجتمعات الإسلامية التي سلكت طريق التنمية وفقا للأسلوب الرأسمالي ، لم تلعب برجوازيته نفس الدور الذي لعبته تاريخيا البرجوازية في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة . في مقابل ذلك نجد أن القوى اليسارية ، وإن امتلكت الماركسية كمنظورية تستطيع أن تقود التنمية في المجتمعات الإسلامية ، إلا أنها من ناحية لم تستطع تهجين توجهاتها الاشتراكية ببعض المبادئ الإسلامية ، ومن ناحية أخرى نجدها قد ظلت مخلصّة لقضايا الماركسية دونما محاولة تطويعها للواقع . ومن

ثم فقد ارتكبت خيانة للواقع لحساب الأفكار ، ومن ثم اصبحت المعارضة اليسارية بالجمود ، ونتيجة لذلك فقد ظلت قوى المعارضة الماركسية ترفع مجموعة من الشعارات النظرية التي أصبحت أشبه ما تكون بالرواسب الثقافية كالصراع الطبقي ، اغتراب الإنسان ، والثورة البيوروليتارية .

ويمثل المعنى الثانى لاختفاق قوى المعارضة غير الدينية فى تنمية مجتمعاتها فى فشلها فى استيعاب الثقافة الإسلامية لمجتمعاتها ، ومن ثم محاولة الاستفادة من هذه الثقافة لتطوير مجتمعاتها . إذ نجد أن الجماعات الليبرالية أو اليسارية فى المجتمعات الإسلامية وقعت أسيرة لمعادلة خاطئة حيث نظرت إلى ثقافة المجتمع التقليدي والتراث فى ناحية والمجتمع الحديث وثقافته الغربية العصرية فى الناحية المقابلة . وإن الاختيار لابد أن يكون بين قطبين . وفى هذا الاختيار مغالطتين : الأولى الربط بين المجتمع التقليدي والتراث الإسلامى ، ووضعهما فى سلة واحدة ، مع أن التراث الإسلامى يختلف بالتأكيد عن المجتمع التقليدي . فقد استطاع التراث والدين الإسلامى أن يصنعا أمجادا ، ويدفعا المجتمع إلى الأمام فى فترات تاريخية سابقة ، وهو التراث الذى يحتاج فقط إلى من يدركه ويعمل على تطويره بما يساعد على تطوير واقعنا المعاصر . فتطوير التقاليد شئ يختلف عن تناول التراث الدينى للمجتمع ، وهو التراث الذى يضم مبادئ الدين الحنيف ، إلى جانب تراكم الخبرة التاريخية المستندة إلى التزاوج بين التراث والواقع الاجتماعى المتباين جغرافيا وتاريخيا . هذا فى حين يشير اختيار الاستقطاب الثانى الذى يدور حول المجتمع الحديث بثقافته الغربية إلى مغالطة أخرى تتمثل فى أن إعادة بناء مجتمعاتنا العربية على غرار المجتمعات الغربية لن يفلح إلا فى خلق نماذج مشوهة ومقلدة لهذه المجتمعات ، وإلى ترسيخ تبعية مجتمعاتنا للمجتمعات الغربية .

ويتصل المعنى الثالث للاختفاق بعجز قوى المعارضة عن اكتساب قواعد جماهيرية واسعة ، لغرابة أفكار هذه القوى على معتقدات الجماهير من ناحية ، أو لأنها عجزت عن تقديم نموذج المجتمع الذى ينبغى أن تعيش فى إطاره هذه الجماهير من ناحية ثانية ، وفى ظل

وضعية الاخفاق هذه ، فإنه من السهل أن نتقد الجماهير ثقتها في مثل هذا القوى الأمر الذي يفسح الطريق بلا شك أمام نهوض الحركات الإسلامية ، ويتيح امكانية أكبر لاستقطابها لقواعد جماهيرية واسعة . وتعتبر خبرة الثورة الايرانية بهذا الخصوص خبرة بالغة الدلالة ، حيث يمكن للمتابع لتطورات الحياة السياسية في ايران طوال هذا القرن أن يرصد بسهولة ظاهرة أن الدور المؤثر والفعال للقيادة الدينية لم يبرز أو يتطور إلا منذ النصف الثاني من الستينات . وطوال الفترات السابقة كانت القوة السياسية ذات التأثير الأكبر في الحياة السياسية الإيرانية كانت حزب تودة بالذات . وقد اتخذ اخفاق حزب تودة أشكالا عديدة ، منها صلاته التي وصلت إلى حد التبعية للاتحاد السوفيتي وتحليلات السوفييت النظرية ، إلى جانب فشله في صياغة نظرية محلية للثورة الإيرانية ، إضافة الى فشله في فهم النبض الحقيقي للشارع الإيراني . من هنا يمكن القول بأن حزب تودة قد دفع بتبنى الثورة الإيرانية لذلك الطابع الإسلامي ثعنا تاريخيا لتهاوناته واخفاقاته المتتالية وعدم قدرته على الاحتفاظ بقواعده الجماهيرية ، التي كان بمقدوره تحريكها في فترة ما إذا كان قد أخلص لواقعه أكثر من إخلاصه لأفكاره .

وتعتبر الانتكاسات التي واجهها العالم الإسلامي أحد العوامل الرئيسية التي دفعت بعملية الاحياء الاسلامي إلى السطح . ذلك لأن العالم واجه في الفترة الأخيرة مجموعة من الانتكاسات التي خلقت مناخ الأزمة لديه . وفي قلب الأزمة ، يبحث الإنسان المسلم عن مخرج ، فيجد أن صفوته العلمانية جريت كل الحلول والممكنات ، غير أنها قد واجهت الفشل أخيرا . في هذا الإطار يصبح الحل الإسلامي فرض ضرورة بالنسبة لهذه المجتمعات . وتصبح المكابرة عن الأخذ به ضربا من الاصرار على الفشل ، ونوعا من الخروج على الملة . لأنه أصبح من الضرورات البينية الحفاظ على دار الإسلام من الانهيار . ويصبح البحث عن حل ليس نوعا من الاختيار بين بدائل متنوعة ، بل ضرورة يبنفى الأخذ بها ، وبغيرها يكون الكفر .

ويمكن أن نصنف الوقائع والأحداث التي مر بها النظام الاقليمي إلى عدة أنماط أساسية . وضم النمط الأول مجموعة الاعتداءات التي وقعت على بعض مجتمعات النظام

الإسلامي من خارجه ، وهى الاعتداءات التى ينبغى أن تقود إلى موقف موحد بشأنها داخل هذا النظام . ويدور النمط الثالث حول مجموعة من الوقائع التى ساعد وقوعها على اثاره عملية الاحياء الإسلامى ، بينما يتكون النمط الرابع من الوقائع التى أسهمت ايجابيا فى اطلاق عقال عملية الاحياء الإسلامى .

وفيما يتعلق بالنمط الأول نجد أن التهديد الذى يقوده وجود اسرائيل على هامش النظام الإسلامى أحد العوامل المباشرة فى عملية الاحياء الدينى ولعل عداء مجتمعات النظام الإسلامى لاسرائيل ينبثق من كونها دولة يهودية ، واليهودية لها خبرة ترتبط بمشاعر الشك والريبة فى العقلية الإسلامية من ناحية ، وتلعب اسرائيل - من وجهة نظر المجتمعات الإسلامية - ودور رأس الحرية بالنسبة للقوى الغربية المعادية من ناحية ثانية . ولكونها - أى اسرائيل - البرهنة الواقعية لفاعلية الحضارة الغربية وقدرتها على تأسيس التقدم حتى داخل البقاع المتخلفة من هذا العالم ثم أنها سيف أو عدوان يسلط بصورة دائمة على رقبة قطاع كامل من المجتمعات الإسلامية ، وهى المجتمعات العربية التى تشكل جوهر هذا النظام . وأخيرا لأنهم الذين استولوا على القدس الشريف ثالث الحرمين الشريفين . من هنا وجدنا أنه برغم عدم التوافق أحيانا بين العالم السننى والشيعى داخل النظام الإسلامى ، فإننا نجد أن الزعيم الشيعى الإيرانى الامام الخمينى يجسد فى بياناته الأساسية رفض الثورة الايرانية الاسلامية لاسرائيل . بل والدعوة إلى الجهاد ضدها مؤكدا (أن معظم مصائبنا من أمريكا واسرائيل التى هى جزء لا يتجزأ منها ، وأتينا ضد اغتصاب الاراضى ، وضد الصهاينة ، ولا نهان أعداء الإسلام . ان الشعب الفلسطينى المسلم يجب أن يعود إلى أرضه ويجب أن تزول اسرائيل . لن نشرب النفط بالتاكيد وسنبيعه بالأسعار العادلة لمن لا يجاهر بالعداء للإسلام ولن نبيعه لاسرائيل) (٣٦) . وقول الخمينى (إذا قتلت وأنا أحارب خلف رشاش فلسطينى فأريد أن أدفن فى فلسطين) (٣٧) . وهو الأمر الذى يعنى أن أى انتصار لاسرائيل أو أى نصر عليها سوف يكون له بالتأكيد تأثيره ومردوده على النظام الإسلامى . وإذا كانت الصفوات العلمانية التى أصابها التعريب عاجزة عن قيادة النضال فليكن البديل هو

الإسلام واتكن الصفوة القائدة هي الصفوة الإسلامية (*) .

ونستطيع القول بأن المواجهات مع اسرائيل تتابع في عدة حلقات تاريخية أثخنت جراحها للجسد العربي والإسلامي . ففي حرب عام ١٩٤٨ اقتطع اليهود جزء من فلسطين الإسلامية ، ورغم رفض العالم الإسلامي والعربي لنتائج المعارك التي كانت غرما بالنسبة لهم ، وإذا كان الاخوان المسلمون منذ شاركوا في معاك ١٩٤٨ كرمز لحضارة الإسلام التي ترفض ، فإن النتائج المخيبة للأمال شكلت بالنسبة للجميع مصدرا أساسيا لتوترات تتراكم على الساحة في المجتمع الإسلامي . وإذا كان عنوان ١٩٥٦ قد حدث على مصر باعتبارها ذات المكانة الخاصة في اطار النظام الإسلامي . فإنه لم يكن رمزا فقط أن اتجهت القيادة العلمانية إلى الأزهر لكي تعلن شعارات الرفض والمقاومة من داخله حتى تكتسب بعدا دينيا تستطيع به تعبئة الجماهير وإشراكها بإيجابية في المعركة .

بيد أن الكارثة الحقيقية التي هزت الوجدان الإسلامي قد ارتبطت بنتائج حرب يونيو ١٩٦٧ ، حيث كانت نتائج هذه المعارك من العوامل الأساسية التي جعلت المسلمين يشعرون بأن سقف المجتمع الإسلامي قد انهار فوق رؤوسهم - حيث واجه العرب - محور النظام الإسلامي - هزيمة عسكرية ساحقة ، بحيث فرضت عليهم هذه الهزيمة حالة من الازلال لم يتم الشعور بها على المستوى الشعبي في كل من سوريا ومصر والأردن فقط - وهي الشعوب التي حاربت بصورة مباشرة - لكن شعرت بها كل الأقطار العربية والإسلامية . ولقد كانت الهزيمة ساحقة بحيث أنها لم تكشف ضعف الجهاز العسكري فقط ، ولكنها كشفت أيضا عن ضعف وتهرق المجتمع العربي أيضا ، وهو المجتمع الذي يعتبر اسلاميا (٣٨) . ولقد انتقلت آثار هذه الواقعة من النظام العربي إلى النظام الإسلامي عبر آليات ثلاث . وتتمثل الآلية الأولى في اشتراك

(٥) لفترة طويلة ظل النضال الفلسطيني ضد الوجود الصهيوني على أرضه منطلقا من خارج الأرض المحتلة ، حتي تدخل العنصر الديني - الجماعات الدينية - فأشعلوا الانتفاضة الفلسطينية من الداخل ، وهي الانتفاضة التي صفق لها كل الأحرار وكل حركات التحرير ، وأصبحت تشكل عينا على كاهل الاقتصاد والمجتمع الاسرائيلي ، وواقعا يثير الضمير الانساني .

العرب وغير العرب من المسلمين في الإسلام جوهر النظام الإسلامي الذي يعتبر العرب حراسه ومن ثم فسقوط العرب سوف يعني سقوط أصحاب المكانة الجوهرية في هذا النظام . ويتمثل العامل الثاني في العداء التاريخي والثنائوي بين المسلمين واليهود . وإذا كان الإسلام دين العرب ، واليهودية دين إسرائيل ، ومن ثم فقد انتقلت الهزيمة العربية عبر قنطرة الدين إلى المسلمين غير العرب ، ومن ثم أصبحت هزيمة إسلامية من دولة يهودية . ويتصل العامل الثالث بدولة إسرائيل باعتبارها رأس حربة للحضارة الغربية الاستعمارية ، وهناك خطر يدركه المسلمون فعلا من الغرب على الإسلام - تمثل هذا الخطر في الماضي في شكل حروب صليبية وأصبح في الحاضر غزوا ثقافيا - ومن ثم ألا يمكن أن تكون الهزيمة مقدمة لضرب النظام الإسلامي بكامله .

وإذا اتخذنا مصر نموذجا لما حدث في العالم الإسلامي ، فسوف نجد أنه قد ظهر تيار ديني كاسح شمل المجتمع في أعقاب هزيمة يونيو ١٩٦٧ . وقد بدأت هذا التيار صوفياً غيبياً ، يعبر عن بحث على المستوى الفردي عن إيمان أو معنى أو خلاص بالتحول إلى الداخل . غير أن ذلك قد ارتبط بنمو مجموعة من التنظيمات التي توجهت إلى الخارج أساسا ، ومن ثم فقد عمل أعضاء هذه التنظيمات ليس على تغيير حياتهم الفردية فقط ، ولكن الاتجاه إلى تغيير عالمهم المحيط بالمثل . وقد ساعد هذا المد الديني هذه الجماعات على جذب أعضاء جدد ، والاتجاه إلى مهاجمة النظام السياسي . وإذا كان هذا المد الديني قد أدى إلى مهاجمة النظام على مستوى المجتمع بسبب مقريه أو بسبب أزمة التنمية والهوية التي تسبب فيها ، وهي الأزمة التي كان لها أثارها على مستوى النظام الإسلامي . لكونها دفعتها إلى حالة من البحث عن الذات ومحاولة الاتصال بالجنور وضرورة التميز عن النظام العالمي ، وتحقيق الاستقلال الكامل في إطاره . وهو التيار الذي أنتج عددا كبيرا من الجماعات الإسلامية بالإضافة إلى مجموعة من الكتابات التي تحول الاستناد إلى الإسلام في تحديث المجتمع .

ويرتبط بذلك الهجوم على النظام الإسلامي من أطرافه الشمالية ، حيث اندفعت القوات

السوفيتية ذات الفكر الشيوعي - من وجهة نظر الشباب - بموافقة الصفوة العلمانية الاشتراكية الحاكمة إلى اختراق مجتمع أفغانستان الإسلامي ، حيث استثارت هذه الحرب المشاعر الإسلامية داخل أفغانستان ، بحيث أدت هذه المشاعر المثارة إلى تعبئة المسلمين الأفغان في حرب ضارية بدأت وكنتها دفاعا عن التراث الوطني ، وانتهت الآن إلى اعتبارها حربا مقدسة دفاعا عن الإسلام الحنيف . وإذا كانت الجماهير الأفغانية قد حملت راية الدفاع عن الإسلام وشاركت في الحرب ، فإن هذا الطور الجديد قد لعب دوره في تعبئة المسلمين ليولوا وجوههم شطر الدفاع عن أفغانستان - باعتبارها أرضا إسلامية - قد تتخذ هذه التعبئة شكل انتقال الأفراد والجماعات من كل مكان في العالم الإسلامي للانضمام إلى لواء الجهاد طلبا للشهادة في سبيل الله ، أو شكل التمويل المادي والمالي الذي يدعم موقف المجاهدين الأفغان . غير أن النتيجة الحتمية لكل ذلك هي حالة الحذر والانتباه والخوف والتوتر - من جانب العالم الإسلامي - وهي الحالة التي تصاحب في العادة أحداثا جسام .

ويضم النمط الثاني مجموعة الصراعات التي وقعت وتقع بين المجتمعات الإسلامية داخل النظام الإسلامي ، وإذا كانت الحرب مع عدو من الخارج تدعم التماسك الداخلي للمسلمين ، فإن حروب وصراعات الداخل تمزق الأمة وتبديد قدرا من مواردها ، بل وتجعلها على مدى التطور عرضة لأطماع خارجية قد تهددها من جديد . لقد شهد العالم الإسلامي صراعات عديدة من هذا النمط . في هذا الإطار تشكل الحرب بين شطري الباكستان المسلمة في ١٩٧٢ وأقعة أثقلت كاهل الضمير الإسلامي كثيرا . ففي هذا العام حدث الانفصال بين شطري أكبر دولة إسلامية وهو الانفصال الذي أسس قدرا كبيرا من مشاعر الحقد والمماناة الجماهيرية الناتجة عن الحرب . هذا إلى جانب أن هذه الحرب قد أكدت أن الرابطة الإسلامية ليست كافية وحدها لكي تصاقل على تماسك الدولة الإسلامية ضد أي نزعات اقليمية أو انقسامية (٢٩) ، وأن الإسلام لا ينبغي أن يحمل أثار الظلم الاجتماعي وسوء توزيع الثروة وتحيز المشاعر القومية والعصبية . وأيضا كانت الأسباب الموضوعية لهذا الانفصال ، فلقد كان مؤلا للضمير الإسلامي أن يتعاون المسلمون في

بنجلاديش مع الهنود ضد المسلمين فى اقليم البنجاب . هذا إلى جانب أنه من المخيف أيضا هذا الانهيار السريع الذى أتى على قاعدة أساسية من قواعد النظام الإسلامى ، بحيث وجدنا مداً اسلاميا شاملا فى الباكستان أولا . حتى ظهر ضياء الحق الذى بدأ يرسخ شرعيته مستندا فى ذلك إلى الشريعة الإسلامية (٤٠) ، إلى أن أغتيل تحت وطأة سوء القيادة من ناحية ، والمد العلمانى من ناحية ثانية .

وتعتبر الحرب بين العراق وايران منسأة الربع الأخير من القرن العشرين . وإذا كانت هناك من الأسباب الظاهرية التى دفعت الى اندلاع الحرب بين بلدين اسلاميين ، فإن التاريخ القادم سوف يكشف عن الأسباب الحقيقية لاندلاع هذه الحرب ، وأكثر من ذلك سوف يكشف عن الديناميات التى تحكم تفاعلاتها . فقد كانت العراق بمعدلات التنمية العالية التى تحققت على أهبة الانطلاق من العالم الثالث المتخلف إلى حيث التحديث والتقدم ، وهى حالة سبقت فيها غالبية المجتمعات الإسلامية . وقد تمكنت فى المقابل ايران من استعادة وجهها الإسلامى ، وشرعت بعد ذلك فى تقديم نموذج للعالم الإسلامى يجسد الفضائل والأخلاق الإسلامية ، ويرفض كل ما هو غربى ويحمل امكانية التحدى . ومن ثم كان من الضرورى أن يسمى العالم الغربى بإثارة أسباب الحرب ، أو على الأقل تعميق أوزارها ولهيبتها ، بحيث استمرت هذه الحرب إلى نحو ثمانى سنوات كاملة ، قضت على كل آمال التقم بالنسبة للعراق وأضاعت العرب طريق الثروة الإسلامية فى ايران . كان العالم الغربى هو الذى كسب الجولة ، وكان العالم الإسلامى هو الذى خسرها ، واكتوى بنارها . ومن الطبيعى أن يضيف صراعا لا مبرر له قدرا جديدا لمخزون التوتر فى بناء المجتمع الإسلامى .

اضافة إلى ذلك فقد وقعت أحداث أخرى بالعالم الإسلامى ، أضافت المزيد من التوتر واهتزاز التوازن والاستقرار . من هذه الأحداث الصراع بين المغرب والجزائر - وهى مجتمعات اسلامية - حول منطقة الصحراء ، الأوضاع غير المستقرة فى تركيا ، واغتيال الملك فيصل حامى الحرمين الشريفين . وفضلا عن ذلك تناثرت على الأرض زعامات تحررية فى المجتمعات

الإسلامية ، وهي الزعامات التي كانت تملأ الأرض صخباً . فقد سقط سوكارنو وانتهت زعامة بن بيللا ، ومات ناصر ، وأُغتيل ضياء الحق . إلى جانب ذلك ، فإنه برغم الاستقلال السياسي الذي حصلت عليه معظم الدول الإسلامية في الخمسينات ، فإن أيما من النظم السياسية التي اختارتها هذه الدول لم تعمل بفاعلية . فقد حاولت هذه الدول الأخذ بالديموقراطية البرلمانية لكنها فشلت ، والأنظمة العسكرية التي حاولت تأسيسها لم تثبت نجاحاً . وبنفس القدر لم تنجح الدول التي اتبعت الطريق الاشتراكي ونظام الحزب الواحد ، وسقطت الدول التي سارت في الطريق الرأسمالي في إثثار التبعية من جديد . وظهر تساؤل هام بإمكان الانقطار الإسلامية أن تبحث عن أسلوب جديد تحاول من خلاله أن تحكم نفسها بصورة صحيحة وأخلاقية . ولقد كان منطقياً أن يكون الحل الإسلامي هو البديل المصروح وليس غيره .

ذلك يعني أن أعباء الهزائم العسكرية ، والصراعات الداخلية التي عانت منها المجتمعات الإسلامية شكلت سبباً أساسياً من أسباب أزمة هذه المجتمعات . فخلال كفاح الدول الإسلامية لنيل استقلالها ظهرت آمال طموحه لبناء قوة عسكرية قادرة على حماية مصالحها الحيوية . غير أن ذلك لم يتحقق ، إذ لم تنجح الدول الإسلامية عسكرياً لما فيه الكفاية ، والدليل على ذلك هزائم الباكستان على يد الهند وعدم قدرة الدول العربية على مواجهة إسرائيل أو احتوائها من خلال الحروب المتكررة . وقد نتجت عن هذه الأوضاع حالة عامة من الإحباط بعد ضياع القدس ، كما أنتج إحساساً بالخوف والنقص وعدم الأمن . والأخطر من ذلك أن شرعية الصفوات الحاكمة باتت مهددة - وخاصة الأنظمة العسكرية - بسبب عجزها أمام إسرائيل ، كما ثارت احتجاجات من المواطنين في المجتمعات الإسلامية غير العربية (إيران ، تركيا ، باكستان) بسبب عجز حكاهما عن تأييد القضية العربية دبلوماسياً وعسكرياً (٤١) .

إضافة إلى ذلك يدور النمط الثالث حول مجموعة من الوقائع ، والأحداث المتفرقة ، التي ساعد وقوعها إلى تعميق الشوق للحياة الإسلامي والسعي لتحقيقه . ويعتبر ظهور النفط من أهم الوقائع ذات الصلة بعملية الإحياء . فلقد أشاعت هذه الثورة العربية إحساساً بالمذلة

والهوان ، والقيم المبذلة (٤٢) . حيث كان من المتوقع بعد أن تفجرت الثروة النفطية فى اطار العالم العربى الإسلامى أن تتجه هذه الثروة إلى التنمية العربية والإسلامية ، غير أنه لغياب العقلانية من ناحية ، ولضعف التوجهات الاقليمية من ناحية أخرى ، حدث تبذير وإسراف وتبديد لهذه الثروة . وبدأت تطالعنا الصحف العربية بصور وأخبار إنفاق هذه الأموال فى المنتديات الليلية لأوروبا ، بحيث ساعدت عائداته المالية على ممارسة الانحراف والغواية ، وبدأنا نسمع عن الأرقام الفلكية التى تودع فى حسابات البنوك الأجنبية والسويسرية ، فضلا عن شراء السيارات الفارهة والقصور والمساحات الواسعة من الأرض داخل أوروبا لقضاء أوقات فراغ منحرفة . وبدأت كل هذه الممارسات تتصادم ورموز الإسلام الذى يتحدث عن البساطة والتقشف ومساعدة المساكين والمستضعفين فى الأرض . وبدأنا نحس توترا وكراهية من داخل النظام العربى والإسلامى موجها نحو كل ما يرتبط بالنفط وشيوخ النفط حيث شوهت الصورة العربية والإسلامية الشامخة والشجاعة والمتقشفة التى تخف دائما إلى نجدة الغير وفي هذا الإطار نجد أن كثيرا من الذين تابعوا التغيرات الاجتماعية التى تقع فى كثير من مجتمعات الخليج ، فإنه سوف يكشف أن هذه التغيرات بدأت تحطم النسيج الاجتماعى والأخلاقى للمجتمع ، ومن ثم فقد كان تأثير الثروة النفطية أنها خلقت فجوة كبيرة بين عظمة الأفكار التى تجسد بساطة الإسلام وميله إلى التقشف والنقاء ، وبين أساليب الحياة المترفة التى أشاعتها هذه الثروة الطبيعية ، ومن ثم فلم يكن من المدهش أن يصدر الملك فيصل الإشارة إلى الحاجة إلى أن يضرب أفراد العائلة المالكة المثال الذى يجب أن يحتذى فى التقشف والتمسك بالأخلاق الفاضلة . فقد أكد أنه من الضرورى تطبيق القوانين على الجميع بما فيهم الأمراء وقد اتخذت بعض الاجراءات لمجاعة العواطف الاسلامية ، مثل تحريم شرب الخمر ، ورفض اختلاط الرجال بالنساء فى الحياة العامة (٤٣) .

وتعتبر واقعة الاستيلاء على الحرم الشريف الواقعة الثانية فى هذا الصدد . فلقد كانت من الأحداث الهامة التى وجهت الانتباه إلى ما يحدث داخل المجتمع الإسلامى وقد بدأت هذه الواقعة فى الساعة الرابعة من صباح يوم ٢٠ نوفمبر سنة ١٩٧٩ ، حينما قامت مجموعة من

نوى الميول الدينية المتطرفة باحتلال مآذن الحرم الشريف فى اليوم الأول من القرن الخامس عشر الهجرى (٤٤) . وقد قدر عدد الذين شاركوا فى هذه الواقعة بين ٢٠٠ إلى ألف شخص ، كلهم مدبرون ومسلحون تسليحا جيدا ، والمدش فى الأمر أنه إلى جانب بعض السعوديين الذين ينتمون إلى أريمة قبائل سعودية كان هناك العديد من الباكستانيين والمصريين والفلسطينيين واليمنيين . ورغم انطلاق الجماعة المهاجمة من مكة معقل الدين الإسلامى إلا أننا نجدهم قد قدموا بعض المطالب ذات الطابع الإسلامى .

ومن الواضح أن العوامل الدافعة لهذه الحركة هي خليط من العوامل الدينية والسياسية (٤٥) . إضافة إلى اننا نرى أن هذه الحركة تتصل بالنظام الإسلامى أساسا ، وذلك لاعتبارات كثيرة نذكر بعضها فيما يلي :

(أ) أن الجماعة بدأت حركتها من مكة وليس من الرياض . وقد كان من الممكن أن تكون أكثر فاعلية لو أنها انطلقت من الرياض فسيطرت على بعض المراكز الحساسة . علينا أن نفرق بين (مكة) كمدينة ترمز إلى النظام الإسلامى ، و(الرياض) كمدينة تشكل عاصمة الدولة السعودية السعودية وهي هامة بالنسبة لها .

(ب) مشاركة جنسيات مختلفة (اسلامية أساسا) فى هذه الحركة ، الأمر الذى أخرج هذه الحركة عن طابعها القومى والوطنى ونقلها إلى الإطار الإسلامى .

(ج) أن معظم المطالب تتصل بالنظام الإسلامى أساسا ، فهي تؤكد على عداء الولايات المتحدة واسرائيل ، وعلى توجيه المال والجهد العربى نحو البناء والتنمية ، وهو الأمر الذى يجعلنا ننظر إليها باعتبارها احياء من داخل النظام الإسلامى .

ويصور النمط الرابع من الأحداث حول تلك الوقائع ذات التأثير الإيجابى على حركة الأحياء الإسلامى . وإذا كانت مجموعة الأحداث السابقة قد ساعدت على الأحياء بزيادة مخزون التوتر فى المجتمع ، من خلال نتائج بعض الجوانب السلبية ذات الصلة ببناء المجتمع أو أيا من

عناصره . فإننا نجد أن هذه العوامل الإيجابية أضافت نتائج أو آثار إعادة تشكيل الآثار الناتجة عن الجوانب السلبية فجعلتها قوة دافعة للأحياء الإسلامي . ويمكن اعتبار المساعدات المالية التي جاءت الى الجماعات الإسلامية وإلى الجماهير المتدينة في مختلف المجتمعات من العوامل الأساسية التي ساعدت على ذلك ، حيث حاولت هذه المساعدات المالية خلق سياق ديني يدعم القيم الدينية ، ومن ثم فقد بدأ دعم الجماعات والتنظيمات الدينية المناوئة للنظام في الدول ذات التوجهات العلمانية . كما حدث بالنسبة لاستضافة الإخوان المسلمين الذين هاجروا إلى مجتمعات الخليج بعد صدامهم مع نظام ناصر الذي أعلن الشعارات الاشتراكية . إضافة إلى ذلك ، تذكر تقارير كثيرة أن القوى الدينية كانت تتلقى دعماً من الخارج . وإذا كانت هناك أموال جاءت لدعم وتشجيع الدعوات الدينية في مواجهة التيارات الملمدة واللاصلينية فإنه إلى جانب ذلك ذكرت تقارير القبض على جماعتى الفنية العسكرية بقيادة صالح سرية ، وجماعة التكفير والهجرة بقيادة شكرى مصطفى ، أنهما قد تلقيا بعض المساعدات من بعض مجتمعات الخليج أيضاً وهو الأمر الذى يعنى أن الأموال البترولية قد لعبت دوراً غير مباشر - بالإضافة إلى دوره المباشر - فى عملية الأحياء الإسلامى .

وتعتبر الثورة الإيرانية الواقعة الإيجابية الثانية التى لها تأثيرها على حركة الإحياء الإسلامى . فقد شكلت هذه الثورة مصدر إلهام لكثير من الحركات الإسلامية داخل العالم الإسلامى ، ذلك لأن الثورة كان لها أثرها الحاسم الذى له دلالاته البالغة فيما يتعلق بحركة النهوض الإسلامية فى الفترة الأخيرة . ويمكن إيجاز آثار الثورة الإيرانية فى ثلاثة آثار أساسية :

(أ) الأثر الأول : أن الثورة الإيرانية قد أثبتت بما لا يدع مجالاً للشك وبأسلوب عملى أنه يمكن فى ظل الأوضاع الراهنة للعصر أن تقوم حكومة وفقاً لأسس إسلامية بحتة .

(ب) ويمكن الأثر الثانى فى أن الثورة الإيرانية قد أجابت على تساؤلا يمثل أهمية بالغة بالنسبة للفكر الإسلامى والحركات الإسلامية السياسية . وهو السؤال الذى يدور حول أسلوب

استخدام المقولات الإسلامية فى بناء حركة سياسية قادرة على النضال الفعال ضد السلطة القائمة ، وقادرة على اسقاط هذه السلطة فى النهاية ، واقامة حكم عادل وفقا للتصورات الإسلامية .

(ج) ويتحدد الأثر الثالث فى أن الثورة الإسلامية فى ايران قد قدمت للحركات الإسلامية رصييدا هائلا لكيف يمكن صياغة أدوات صنع حركة جماهيرية اسلامية ، وكيف يمكن استخدام هذه الأدوات للحشد والتعبئة الجماهيرية فى اتجاه اسقاط النظام القائم .

وبعبارة واحدة قدمت الثورة الايرانية للحركات الإسلامية مثالا عمليا للثورة الإسلامية النموذجية فى العصر الراهن . وبذلك فقد مثلت الثورة الإيرانية على هذا النحو دفعة هائلة لحركة الاحياء الإسلامى فى المجتمعات الإسلامية (٤٧) .

وقد تحققت التأثيرات المتنوعة للثورة الإيرانية فى اطار النظام الإسلامى لكونها قد قدمت المثال الذى ينبغى أن يحتذى فقد شاهدت الجماهير نظاما امبراطوريا عاتيا ، تسنده قوة عسكرية هائلة ، تمتلك أفضل ما فى الترسانة الأمريكية من سلاح ويحيط بأعدائه جهاز السافاك الذى فاق فى براعته وقدرته على الاستخبار فاعلية جهاز المخابرات الأمريكية . بل إننا نجد أن السافاك هو الذى قام نيابة عن المخابرات الأمريكية بتدريب رجالها العاملين فى جنوب شرقى آسيا . لقد شاهدت الجماهير المسلمة هذا النظام وهو يسقط وينهار أمام الخمينى ، برغم كونه إماما أعزل ليس معه إلا الإيمان والارتباط بالجماهير ، ومع ذلك فهو يقود انتصارا ساحقا عليه يدفعه إلى مغادرة ايران (٤٨) . ثم يتولى الإمام بعد ذلك اعلان الجمهورية الإسلامية التى تمتلك الصيغة الملائمة لتحديث الإسلام بما يساعد على استيعاب متغيرات التنمية والتغيير والتحديث .

وفى هذا الإطار طرح الإمام الخمينى نفسه كبديل اسلامى قوى بدأ - بالإضافة إلى التنمية الداخلية التى شرع فيها - فى توجيه النقد الى الأنظمة العربية المجاورة لها ويتولى فضحها فهو ينتقد النظام المصرى الذى منح الشاه ملى ، وهو الشاه الذى أذل الشعب

إيراني الصديق . ثم أنه النظام الذي وقع صلح كامب ديفيد ، وهو الصلح الذي تم على حساب الإسلام وإصالح أعدائه (٤٩) . وبدأ هذا النجاح يغازل طموحات قيادات الجماعات الإسلامية ، حيث ألقت الكتب عن الخميني وبدأ الحديث عن مناصرة الثورة الإيرانية ومجاهدي أفغانستان ، ونقد الأنظمة الحاكمة يميز سلوك بعض الجماعات الإسلامية .

ذلك يعنى أن النظام الإسلامى شهد أنماطا عديدة من العوامل والأحداث التى اتصلت اتصالا مباشرا بعملية الاحياء الإسلامى فى أى مرحلة ، إما مرحلة خلق الظروف المهيئة للتفكير أو البدء فى الاحياء النينى ، أو فى مرحلة تراكم التوتر داخل أبنية المجتمعات الإسلامية ، بفعل أحداث ذات صلة ببنية هذه المجتمعات . أو أن هذه الأحداث كانت اضافة ايجابية حولت كل مراحل الاحياء السابقة إلى طاقة قادرة على الحركة وتمتلك امكانية التفسير .

خامسا - العوامل المتصلة ببناء المجتمعات القطرية .

أشرت فى الفقرة السابقة الى مجموعة العوامل والأحداث التى اتصلت ببنية النظام الإسلامى كنظام إقليمي . وقد قلنا أنه بغض النظر عن منشأ هذه الأحداث ، إلا أن المعيار الأساسى لاعتبارها أحداثا تتصل بالنظام الإقليمى . يتعلق بكون تأثيرها له طبيعته الشاملة التى تؤثر على خريطة النظام الإسلامى بكامله بيد أنه قد ظهرت إلى جانب ذلك مجموعة من العوامل أو الوقائع التى تصل ببنية المجتمعات القطرية ذاتها ، ومن ثم فهى العوامل أو الوقائع التى تقتصر حدودها على بنية هذه المجتمعات القطرية وحدها وسوف نعرض لبعض من هذه العوامل أو الأحداث .

(أ) ويعتبر ضعف بناء الثقافة والقيم فى المجتمعات الإسلامية أحد هذه العوامل . فعند أن اتصلت المجتمعات الإسلامية بالعالم الغربى انتقلت القيم الغربية إلى هذه المجتمعات من خلال الاستعمار العسكرى تارة ، أو من خلال الصفوات العثمانية تارة أخرى ، ووبرغم ذلك لم تكن القيم الغربية هى القيم المسيطرة على جمهور المسلمين . نحن لا ننكر أن للتكنولوجيا والقيم الغربية تأثيرها على الصفوات الحاكمة فى المجتمعات الإسلامية . بل على خلفياتها الاجتماعية

غير أننا لا نستطيع أن نتكرر في ذات الوقت غياب هذا التأثير الفعال عن ٩٠٪ من جماهير المجتمعات الإسلامية . وإذا كانت هذه الجماهير قد تعرضت بصورة واضحة لمفاعلية الثقافة الغربية في العشرينات والثلاثينات من هذا القرن ، فإن بإمكان الإنسان أن يتساءل هل أصبحت الجماهير علمانية كالصفوات التي تتولى قيادها ؟ الرد على ذلك يؤكد أنه ليس هناك دليل كاف على امتزاج اسلام البشر البسطاء ، أو أن الإسلام توقف عن أن يصبح مصدرا للشرعية من وجهة نظر غالبية هذه المجتمعات فقد نرى رفض بعض المسلمين الإسلام - بعد التعليم في الخارج - باعتباره مصدرا للشرعية ، غير أنه من العسير على الفلاح الذي هاجر إلى القاهرة أو طهران أن يتجاهل خلفيته الدينية بعد أن هاجر إلى مجتمع المدينة (٥٠) ، بل تصبح هذه الخلفية الدينية مصدرا لرفضه وتوتره .

ذلك يعنى أنه وإن تفلخت قيم التحديث الغربية ، فإنها مازالت مقصورة على نطاق ضيق للغاية ، بل ومازالت على مستوى القشرة الخارجية فقط ، ومن ثم فإذا كان التحديث مقصورا على الصفوة العلمانية - وهي شريحة ضيقة - إلا أن هذه الصفوة هي التي تمتلك مقاليد القوة . ذلك في مقابل الجماهير التي وإن حافظت على قيمها الإسلامية غير أنها تقتقد امتلاك القوة اللازمة لفرض تصوراتها ، بل على العكس من ذلك نجدها خاضعة للقهر ، فإذا تأسست ظروف الصدام ، فإننا نجد أن الأيديولوجية الإسلامية المعاصرة تجد قيم الأصالة الإسلامية في مقابل انتقادها للقيم الأجنبية خاصة القيم الغربية . وفي إطار الفكر الإسلامي وأيديولوجيته الدفاعية نجد أن كلمة الغرب والتغريب ترتبط عادة - في معظم المجتمعات الإسلامية - بالنزعة الاستعمارية الحديثة ، أو الصليبية المعادية للإسلام . ومن ثم تصبح كل المفاهيم الغربية بغيضة بالنسبة لنوى التوجهات التقليدية ، ولذلك ينبغي رفضها بقوة . وأن كانت هذه المفاهيم تثير في نفس الوقت إعجاب الشباب المسلم الذي تجاوز الولاءات التقليدية بحثا عن التقدم والتحديث والحرية الثقافية ، وذلك من خلال الوسائل التي ثبتت فعاليتها في تاريخ الحضارة الغربية منذ نهاية القرن الثامن عشر .

وقد أدى هذا الناقض في بناء الثقافة والقيم إلى الانفصال بين الصفوة المكلفة بقيادة

المجتمع وتوجيهه من ناحية ، وبين الجماهير التي ينبغي أن تعمل على تجسيد توجهات الصفوة من ناحية أخرى ، مما أدى إلى امكانية أن تطرح الصفوة العلمانية تصورا للتنمية حسب قيم التفريب التي اعتنتقتها ، وانسحاب الجماهير عن المشاركة لأن هذه التنمية لا تعكس قيمها ومعتقداتها . ومن الطبيعي أن يكون لذلك آثاره في شكل مزيد من تخلف المجتمع وانفصال القيادة عن الجماهير وعزوف الأخيرة عن المشاركة .

وقد أفرز هذا الوضع عديدا من الظواهر التي تستحق الرصد والتحليل . من هذه الظواهر مثلا الزوجية البنائية التي بدأت تسود المجتمعات الإسلامية وأخذت تؤثر على بنية الثقافة والقيم بها . وإذا أخذنا مثلا على ذلك ، فسوف نجد أن المثقفين المصريين قد فشلوا في صياغة تآلف بين الإسلام وقيم التحديث ، أو في تحديد دور الإسلام في نطاق عملية التحديث ونتيجة لذلك ظهرت حالة من الفوضى المستمرة ، حيث نجد علاقة ذات طبيعة خاصة بين القديم والحديث ، إذ يتواجدا معا دون تفاعل أو استبدال للعناصر الجديدة لكي تحل محل نظائرها القديمة . هذا التعايش الحى من شأنه أن يؤدي إلى خلق حالة من الزوجية البنائية . وفي مجال الفكر والقيم ، نجد أن هناك مجتمعين قد قررا الاستمرار في البقاء ، كل له عالمه الثقافي والعقلي ، وبعيه الجماعي المختلف ، كل منهما له نظامه التعليمي والتربوي ، رواده ورموزه الثقافية (*) .

(*) مثال على تأسيس هذه الزوجية نجد أن محمد علي وإسماعيل قد اتبعوا في نهاية القرن السابع استراتيجيات تنمية قاموا خلالها بتأسيس النظم والأبنية الجديدة بدون القضاء على نظائرها القديمة . ووفقا لذلك فقد تأسست نظم المحاكم والقوانين الحديثة إلى جانب قواعد الشريعة الإسلامية ، وتأسست المدارس الحديثة إلى جانب المدارس الكتابية القديمة وقد اتبعوا هذه الاستراتيجية لتجنب المواجهة مع رجال الدين . غير أن - حسبما يذهب دانييل كريسلوس Daniel Crecelius - هذه الزوجية قد أدت إلى نوع من التشعبيل الدمر في كل المجالات حيث نجد أنفسنا في النهاية في مواجهة مجتمعين ، أحدهما حديث يتمحور حول المفاهيم والنظم المستوردة ، بينما يرتبط الآخر بقوة - وأحيانا بقدر من الحيرة والتزدد الموتر - بالقيم والعادات والتقاليد ، ومن الطبيعي أن يدخل كل منهما في حالة من المنافسة الضارية مع الآخر (٥١) وبطبيعة الحال فإن احتمالات الصراع تظل قائمة في داخل هذا البناء المزيج ، تتفجر حينما يتجاوز أي من النموذجين على رموز الآخر ، ويؤهم طالما استمرت هذه الزوجية ، وطالما امتلك كلا من طرفي الصراع القوة التي من المحتمل أن تساعد على كسب نتائج الصراع لصالحه .

من هذه الظواهر أيضا ظاهرة الفراغ الأيديولوجي التي تعتبر أحد مظاهر اهتزاز بناء الثقافة والقيم في المجتمعات الإسلامية ونقصد بظاهرة الفراغ الأيديولوجي عدم امتلاك الصفوة السياسية لتوجهات أيديولوجية واضحة نستطيع بالنظر إليها توجيه المجتمع وقيادة الجماهير . ومن ثم فمحذ نجد أنه بغض النظر عن فعالية ومصداقية الشعارات الأيديولوجية التي في الحالة الأولى يكتشف الشباب أن قيادته لا تمتلك إيمانا حقيقيا ، ومن ثم فعليهم أن يبحثوا عن إيمان يوجه فعلهم وسلوكهم . وبالنسبة للشباب المسلم ليس هناك ما هو أكثر بساطة من الإسلام . ومن ثم فإذا كانت القيادة السياسية في الستينات (الناصرية) قد نجحت مثلا في ضرب الأخوان المسلمين لأنهم لم يقتنعوا بشعاراتها الأيديولوجية ، ومن ثم ألقت بهم في السجون ، فإن السجون قد قوت إيمانهم بالتضحية . وإذا كان حسن البنا قد سلك سلوكا مسالما في مواجهة صفوة علمانية مراوغة لكنها ليست شرسة ، فقد كان أبو الأعلى المودودي باصراره وصراحة فكره وصرامته هو الذي ألهم الشباب هذه المرة . فقد أصبح اماما مثما أصبح سيد قطب بالنسبة لهم شهيدا . وكرد فعل لهذا الفراغ أو عدم الصدق الأيديولوجي الذي تعيشه الصفوات العلمانية فقد قرروا الدخول إلى إطار الفكر المطلق حيث لا مساومة بين مجتمعين وعقيدتين ، لم يعد أمامهم إلا الجاهلية أو الإسلام ، الاحكامية البشر تعترض الطريق أمام حاكمية الله (٥٢) .

وتعتبر ظاهرة التباين الأيديولوجي والثقافي الظاهرة الثانية في هذا الصدد ، حيث تتمثل هذه الظاهرة في امتلاك الصفوة لتوجهات أيديولوجية وثقافية تختلف عن توجهات الجماهير . أو أن تنتشر الصفوة السياسية الحاكمة توجهات أيديولوجية يتباين وتوجهات الجماهير . في الحالة الأولى يكتشف الشباب أن قيادته لا تمتلك إيمانا حقيقيا ، ومن ثم فعليهم أن يجسد سياساتها . وفي مقابل ذلك نجد أن الجماهير تمتلك توجهاتها الإسلامية التي تختلف بالتأكيد عن توجهات الصفوة . ويتسع التباين إذا لم تحاول الصفوة تدريب الجماهير على أيديولوجيتها ، أو إذا لم تستجيب الجماهير لأيديولوجية الصفوة بالنظر إلى اعتبارها مقترية عن تراثها وغير فعالة في تحديث مجتمعاتها .

وفى قلب هذه القوى الثقافية أو الأيديولوجية يجد الشباب فى الإسلام مجموعة من القيم والمعايير الشاملة والفعالة والقادرة على أن تقدم بديلا لظواهر الفراغ أو الغربة الأيديولوجية (٥٣).

وذلك يعنى أن نسق القيم فى المجتمعات الإسلامية كان يعانى من جوانب ضعف عديدة بعضها يرجع إلى وطأة الثقافة الغربية أو لحدوث ظاهرة الأزواجية الثقافية أو حتى فوضى البنية الثقافية وضعفها . وهو الأمر الذى دفع إلى ضرورة البحث عن بديل مستوعبة قيمة فى بناء الشخصية للبشر فى المجتمع المسلم ، بديل قادر فى نفس الوقت على تطوير المجتمع والانتقال به إلى أشكال أخرى كذلك التى وجدت فى مراحل قوة الإسلام . وقد تمثل هذا البديل فى الرؤية الإسلامية التى قدمت الجوامع الإسلامية العديدة .

(ب) إضافة إلى ذلك فقد لعبت الظروف التى مر بها المجتمع الإسلامى نورا أساسيا فى عملية الأحياء الإسلامى . وهى الظروف التى أحاطت بالإنسان فى مختلف المجالات الاجتماعية والأسرية وغير ذلك من النظم . وفى هذا الإطار يمكن اعتبار أزمة التحديث والتنمية التى وقعت فى بعض المجتمعات الإسلامية فى العوامل التى ساعدت على ظهور حركة الأحياء الإسلامى فى هذه المجتمعات ، ومنطق ذلك أنه إذا كانت الصفوة العلمانية قد اختارت التحديث على الطريقة الغربية ، فإن عدم تحقيق انجاز تنموى واضح فى هذا الاتجاه سوف يكون مؤشرا على فشلها . وهو الأمر الذى يعنى أن عليها أن تخلق الطريق لغيرها . هذا الى جانب أن فشل التنمية على الطريقة الغربية سوف يعنى بالتأكيد مزيدا من الازهاق والتوتر لجماهير لم تشارك أصلا فى هذا الاختيار . ولم تباركه وإذا كان دانييل ليرنير قد ذهب إلى القول بأن المجتمعات التى واجهت التحديث فى الشرق الأوسط هى الأقطار الأكثر حظا واستقرارا مقارنة بتلك التى مازالت تعيش فى إطار التراث التقليدى (٥٤) ، فإننا لا نتفق معه لأن المجتمعات التى واجهت التحديث فى الشرق الأوسط هى بالتأكيد المجتمعات التى واجهت التوتر والتمزق ، وهى ذاتها المجتمعات التى ظهر فيها الأحياء الإسلامى ولنا أن نتساءل ، أليست إيران ومصر وتركيا هى

المجتمعات التي سبقت إلى التحديث ؟ ثم أليست هي المجتمعات التي تعاني قدرا أكبر من التمزق ؟ ومن ثم كانت هي المجتمعات التي ظهرت فيها عمليات الأحياء المعنى الراضة للتحديث على الطريقة الغربية .

ولتوضيح علاقة أزمة التنمية والتحديث يظهر الأحياء الديني ، نجد أن التنمية تعنى منذ البداية العمل على رفع مستوى المعيشة ، في حدود هذا المعنى فإن هدف التنمية لم يتحقق في المجتمعات الإسلامية التي حاولت التحديث و التنمية . ولناخذ تركيا مثلا على ذلك ، حيث قدم أحد الاقتصاديين ورجال التخطيط الأمريكيين تقريراً عن الأوضاع الاقتصادية في تركيا عام ١٩٤٩ حينما أكد أنه ورغم حدوث الثورة الشعبية ، ورغم مرور ربع قرن من الزمان ظهرت وأعلنت خلاله شعارات النجاح المدوية ، فقد ترك معظم البشر (١٨ - ٢٠) مليون حيثما كانوا بالضبط قبل قيام الثورة التي ألفت وجه الإسلام في تركيا . ويمكن القول أن الأحوال الاقتصادية قبل الثورة يعتقد أنها كانت أفضل إذا قورنت بما هو قائم الآن (٥٥) .

إضافة إلى ذلك فقد أدى التحديث والتنمية على الطريقة الغربية في بعض الأحيان إلى إشاعة التوتر وعدم التكيف مع المجتمع . ونستشهد بحالة إيران كمثال في هذا الصدد . حيث أدى ارتفاع أسعار البترول في ١٩٧٤ إلى زيادة الدخل القومي مما دفع الشاه إلى البدء في برنامج هائل للتنمية الاقتصادية . وقد استوجب ذلك إعادة ترتيب معظم عناصر البناء الاقتصادي ، وربما تعزيز النسيج الاجتماعي للمجتمع التقليدي نصف القبلي . وقد أدى البرنامج التوسعي الذي بدأ في ١٩٧٦ إلى تأسيس مشاعر متنامية من التوتر والفيظ . فقد صاحب القضاء على النظم التقليدية خلق نظم سياسية بديلة لا تستطيع أن تؤمن التكيف مع التغيرات الجديدة التي تقع . وقد بدا أن هذه التغيرات ليست إلا ممارسات عقيمة وجهدا خاوي لا يستطيع أن يجنب دعم أحد سوى حفنة من التجار والمثقفين المستفيدين من هذا المشروع الاقتصادي الجديد . ولقد أدت الاتفاقات الهائلة التي انفقها الشاه لجعل إيران يابان الشرق الأوسط إلى أن أصبحت القوة أكثر تركيزا ، بل جعلت النظام يستند بدرجة أكثر إلى

بيروقراطية متخلفة متخمة بطاقة عالية من الفساد لم يسبق لها نظير (٥٦) .

وقد تعجز التنمية عن الاستفادة من الموارد المحلية ، ومن ثم تصبح مصدراً لاضافة توترات جديدة إلى الواقع الاجتماعي ، بدلا من أن تعمل على ترقيته وتطويره . مثالا على ذلك الخطأ الأساسي الذي وقع فيه الشاه حينما اتجه نظامه إلى التنمية من خلال الاستفادة من كثافة رأس المال وليست كثافة اليد العاملة في تأسيس المشروعات الاقتصادية . وارتباطا بذلك كان هناك مال وفير و سلع مستوردة أكثر ، بحيث أدى نقص العمالة الماهرة في ايران إلى استيراد العمالة الجماعية من الهند وباكستان وكوريا الجنوبية ، ولقد أدى وجود هذه العمالة إلى اثارة التوترات في مجتمع يعاني غالبية سكانه من البطالة وعدم وجود فرصة للعمل . وقد أدت التنمية المعتمدة على كثافة رأس المال في بناء المشروعات الجديدة إلى استيراد السلع ، وهو الأمر الذي أدى الى التمجيل بانفعا حركية جماهيرية للسكان من القرى إلى المدن وإلى العاصمة طهران . ومثال ذلك أنه في عشرين سنة (١٩٥٦ - ١٩٧٦) نمت طهران من ١,٥ مليون نسمة إلى ٤,٥ مليون نسمة حيث كانت الزيادة ٢٠٠٪ تقريبا . وزادت أصفهان من ٢٥,٠٠٠ إلى ٦٧٠,٠٠٠ نسمة ، وسجلت تبريز والأهواز ومشهد وشيراز ذات الزيادة . وقد يجعل المهلجرون العمل في المدن والعواصم ، غير أنهم فقراء يظلون بلا مأوى أو خدمات . ومن ثم تكاثرت المناطق المتخلفة ، وضاع تماسك المجتمعات الريفية ، غير أنهم مع ذلك ظلوا مسلمين شيعيين يستجيبون لدعوة قادتهم الدينيين المضادين للشاه . وبفضلا عن ذلك فقد كان معظم السكان تحت سن العشرين ، وفي نفس الوقت هم الذين يعيشون في المناطق المتخلفة ويخبرون حياتها . وهم وأن تمكنوا من الالتحاق بالجامعات ، إلا أن بطش السافاك كان ينتظرهم ليمارس عليهم قهرا صارما ، ومن ثم تخلقت الظروف التي فجرت النزعات الراديكالية لديهم (٥٧) (٥) .

(٥) تذكر السيدة (رحمات مختاري) وهي ربة عائلة هاجرت من خمين إلى طهران أن راعي الغنم كان لا يتقاضى أكثر من ٣٠ ريالا في السنة ، أي نصف دولار لقاء سنة كاملة . وتذكر أنها كانت تسكن في كوخ من غرفة واحدة بين النفايات القديمة حيث لا نور ولا دفء ووسط جحيم من الرطوبة ومع الوقت تمكنوا من الصعود إلى الوادي لبناء بيت وصلته الكهرباء ، ولوصول المياه كان عليهم أن يدفعوا ٣٦ ألف دولار لأن مخطط المياه لا يصل إلى هذه المنطقة . وحينما ارتفع بناء كبير مكون من شقق فخمة في الشارع نفسه يملكه (غلام رضا) شقيق الشاه ، وصلت المياه في الحال (٥٨) .

ويعتبر التحديث المشوه أحد العوامل أو الظروف المهيمنة لقيام حركة الاحياء فى العالم الإسلامى . ونقصد بالتحديث المشوه ذلك التحديث الذى يتأسس وفقا للنمط الغربى ، الذى لا يتخذ فى الاعتبار تطوير المجتمع جملة واحدة . بل انه بدلا من ذلك يشيع فى المجتمع حالة من الانقسام البنائى ، حيث يتم تركيز الجهد التنموى فى المدن والعواصم الأساسية واصالح شرائح الصفوة فى هذه المدن . ويتم تركيز الجهد التنموى بالمدن أولا لأن بها الحشد الحضرى، الذى يخشاه النظام السياسى . وأيضا لتركز بيروقراطية الدولة فى هذ المناطق . هذا إلى جانب توفر بناء الخدمات الأساسية فى هذه المناطق بدرجة تلائم مشروعات التنمية ، وكذلك لأن فرص الحياة فى التجمعات الحضرية تتجاوز نظائرها فى الحياة الريفية . بحيث أدى ذلك فى مجمله إلى انطلاق عقال الهجرة من الريف إلى الحضر ، وهى الظاهرة التى لها فى العادة نتائج خطيرة . فمثلا بلغ عدد سكان المجتمع الريفى فى مصر سنة ١٩٦٠ نحو ٦٠٪ ، فى مقابل سكان الحضر الذين بلغت نسبتهم نحو ٤٠٪ عن نفس الفترة . بيد أنه إذا تأملنا أوضاع السكان بعد سبعة عشر عاما فسوف نجد أنه فى عام ١٩٧٦ بلغ حجم سكان الحضر نحو ٤٤٪ ، بينما تناقص سكان الريف ليصلوا إلى نحو ٥٦٪ وما زال الاتجاه إلى التناقص مستمرا (٥٩) . ومن شأن ذلك أن يثقل كاهل بناء الخدمات فى المدينة ويرفض أعباء متجددة فى الغالب عليها ، ومن ثم تظهر مشكلات الإسكان والمواصلات ونقص المياه وفدرة فرص الحياة بصورة عامة . وبالتالي فأمام الطموحات المرتقبة للريفيين المهاجرين من هذا الجيل ، والجيل السابق عليه ، وأمام التواجد المكثف للجهاز الادارى والسياسى فى المدينة ، فإننا نجد أن الجماهير الحضرية تكين عادة هى البائدة بالعنف فى مواجهة النظام السياسى . وذلك لمعاناتها من مشاعر الاحباط التى تتخلق فى المسافة الواقعة بين الطموحات الصاعدة من ناحية وعمق الحرمانات الواقعية من ناحية أخرى . البرهنة على ذلك أن غالبية العنف الذى قامت به الجماعات الإسلامية ، بل والجماهير الحضرية قد وقع فى المدن والعواصم الأساسية كالقاهرة والاسكندرية (٦٠) وأسيوط .

ولقد وقعت نفس المظاهر فى طهران ، حيث انتشرت مشاعر عدم الرضاء بين فقراء

الحضر ، وبخاصة هؤلاء الذين هاجروا من الريف ، أى من المناطق الريفية إلى المدن الأساسية كطهران وقم وأصفهان ، وهم الذين تم استيعابهم مباشرة فى صناعات الخدمات والتشييد والبناء . وفى هذه البيئات الحضرية الجديدة ، أظهر هؤلاء البشر المحافظون أصلا ، رفضا واضحا لتغيير قيمهم التقليدية ونظرتهم للحياة . كما أنهم رفضوا أيضا التخلي عن معتقداتهم الدينية فى مجتمع يتغير بسرعة ، وفى هذه الحالة أصبح الكثير منهم مفتريا تماما ومرتبكا ، وفاقداء لهويته ، حتى أن أى ملاحظ للأوضاع الاجتماعية الإيرانية كان يمكن له تحديدهم باعتبارهم أهل كهف ، أو أنهم أبناء عصر جديد من الجاهلية ، وهو اللفظ الذى له دلالاته الدينية الواضحة . وبسبب غياب النظم السياسية التى تستطيع تنظيم مصالحهم والتعبير عنها والسعى لتحقيقها ، فإنهم يجدون أنفسهم منجذبين لاشعوريا الى المكان الوحيد الذى يعرفونه ولهم ألفة معه ، إلى المسجد ، حيث رجال الدين من الملا والمجتهدين الذين يتحدثون بحمية عن الإمام القائد . ويصبح الملا هم المتحدثين باسمهم ، والمجتهدين قادتهم طالما أنهم لا يستطيعون إقراز قادتهم من داخلهم . وبفضلا عن ذلك فإن العناصر التى حققت قدرا من المكاسب ، وهى العناصر التى تشكل ما نسميهم بالطبقة المتوسطة ، نجدها تختلف عادة عن ما عداهم من البشر فى مستواها الاقتصادى الاجتماعى أو فى أسلوب حياتهم ، بل نجد هذه الطبقة تزدري جماهيرها باعتبارهم أميين وأجلاف . وفقراء الحضر أنفسهم لا ينظرون إلى المثقفين باعتبارهم قادتهم ، وذلك بسبب الفجوة الثقافية التى ظهرت بينهما وفى قلب هذا الإطار بدأ ضوفان الخميني . باتجاهاته الشعبية لتبنى أحزان القهورين ، ومن ثم شكل ذلك العنصر الرئيسى فى السياسة والحياة الإيرانية (٦١) . ولا تختلف الأحوال كثيرا فى مصر وتركيا وكل المجتمعات الإسلامية التى شهدت ظواهر للأحياء الإسلامى ، حيث نجد لجوء المسلمين إلى الدين فى أوقات الأزمات ليس ظاهرة جديدة عليهم .

ويتصل بتلك الأزمة التى تعيشها الأنظمة السياسية فى معظم المجتمعات الإسلامية . منذ البداية نجد أن هذه الأنظمة تعاني من مسألة الشرعية المناقصة (٦٢) أو حتى القائبة فمعظم الصفوات الحاكمة على ما أشرنا ذات توجه علمانى يشكل أساس شرعيتها ، غير أنه توجه غير

مقنع للجماهير أو على الأقل لم تستوعبه . ومن ثم نجد أن هذه النظم تعيش دائما في حالة خوف من أنماط الشرعية الأخرى وربما هي على عداد لها ، ومن بينها الشرعية الدينية باعتبار أن الدين في أي من المجتمعات الإسلامية يعتبر أساسا للشرعية . في مواجهة ذلك نجد أن للنظم السياسية في مجتمعات الإسلام ممارسات متنوعة ، فقد تحاول النظم السياسية العلمانية التعامل مع الدين من خلال ضرب رموزه ومؤسساته ، أو بمحاولة تطوير موقف القيادات الدينية لصالحها . وفي كلتا الحالتين تعتبر قدرة النظام السياسي على الانجاز وأيضا على إشباع حاجات الجماهير هو المعيار الرئيسي لقدرة وفعاليتها وإمكانية كسبه لولاء الجماهير ودعمها . وتمتلىء المجتمعات الإسلامية بالقادة الذين يجيدون الاستخدام البراجماتي للدين . فقد تحاول بعض الأنظمة السياسية مواجهة الجماعات الدينية بالقهر المباشر . وهو الأسلوب الذي سلكه النظام الإيراني في مواجهته للقيادة الدينية داخل المجتمع الإيراني . حيث قام النظام بنفى رجال الدين وعلمائه ، والتكثيف بهم ، حتى أنه من النادر أن توجد مدينة لم تقدر شهداء من رجال الدين من مختلف المراتب الدينية في عصر الشاه . ابتداء من طهران إلى قم إلى تبريز وشيراز ، ويزد ، وزنجان ، وكازرون ، وأصفهان ، وخمين ، وبابل ، ومشهد ، وغيرها (٦٣) أو كما فعلت الصفوة السياسية في مصر ، حينما تحيز النظام الفرصة للقضاء على جماعة الإخوان المسلمين ، ولقد كانت زريعتة في ذلك محاولة النظام الخاص لهذه الجماعة اغتيال جمال عبد الناصر في ٢٦ يوليو ١٩٥٤ في ميدان المنشية بمدينة الاسكندرية . وهي الواقعة التي أقدم النظام في مقابلها على عقد سلسلة من المحاكمات التي قضت بمجموعة من الأحكام كان من نتائجها تنفيذ حكم الاعدام في ستة من قادة الجماعة . بالإضافة إلى أنها زجت ببقية التنظيم في السجن تنفيذا لأحكام استمرت لمدة طويلة (٦٤) . أو كما فعلت بعض مجتمعات الخليج مع الجماعات الدينية الخارجة عليها (٦٥) . أو حينما ضاق السادات في مصر ذرعا بالجماعات الإسلامية في مصر فحاول خريبها لكنها ناصبته العداة حتى انتهى الأمر بالاقدام على اغتياله (٦٦) .

بيد أن هناك صفواتا سياسية أخرى قد تحاول - لادراكها عمق الوعي الديني لدى

الجمامير - الاستفادة من الدين لمعالج تأكيد شرعيتها . ومثالا على ذلك محاولة ناصر اللجوء إلى الدين لتبرير هزيمة يونيو ١٩٦٧ ، حيث أشار إلى الهزيمة في خطاب التتحي بقوله أنها قدر ~~مصر~~ ~~وأنها~~ ~~فرحة~~ ~~الله~~ ~~التي~~ ~~لا~~ ~~مفر~~ ~~منها~~ . بل اننا نجد أن الحكومة في هذه المرحلة قد شجعت النشاط الديني كمخرج لتفريغ التوترات المخترنة بدلا من انفجارها . خلال هذه الفترة نجد أن جريدة الأهرام - كبرى الصحف القومية في مصر - تسجل على صفحاتها في عام ١٩٦٧ أكبر مسيرة تأييد للطرق الصوفية حدثت في مصر . وقد شاركت الطائفة المسيحية بالمثل ، حيث أعلن عن ظهور السيدة العذراء في سماء القاهرة لمدة زادت عن أسبوع ، وهو الاعلان الذي دفع البشر إلى الانتقال من كل مكان في المجتمع المصري في محالة لمشاهدة السيدة العذراء بالقاهرة . بل لقد بلغ الأمر بالاتحاد الاشتراكي العربي (وهو التنظيم السياسي الوحيد - والعلماني - خلال هذه الفترة) أن ذهب يبحث لنفسه عن دور في هذا النطاق ، فتعهد بالمحافظة على النظام وتنظيم جلوس البشر انتشارا لرؤية ظهور السيدة العذراء (٦٧) .

وفي فترة تالية لم يضع النظام السياسي الفرصة التي سنحت له ، حينما شجع الرئيس السادات اللجوء إلى الدين من قبل سياسات النظام بل اعتبر الدين عنصراً جوهرياً في توجهاته . تأكيداً لذلك أننا وجدنا الرئيس السادات يقدم نفسه باعتباره الرئيس المؤمن . بالإضافة إلى ذلك فإننا نجده وبعد أن فرغ من تصفية معارضيه من بقايا نظام عبد الناصر في ١٥ مايو ١٩٧١ - يتجه إلى استخدام الدين لأغراضه الخاصة ، حيث نجد أن الدولة ذاتها قد قامت في مرحلة معينة خلال هذه الفترة بتشجيع الجماعات الدينية في الجامعة باعتبارها حليفاً في مواجهة الناصريين والماركسيين (٦٨) ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد ، بل صدرت مجموعة من القوانين كقانون الأحوال الشخصية ، ومنع الخمر ، والردة ، في محاولة لابرار الوجه الديني للنظام (٦٩) .

ومن الظواهر ذات الصلة بحركة الأحياء في المجتمعات الإسلامية اهتزازاً بناء القوة السياسية في غالبية هذه المجتمعات وانهايار توازنه . ويحدث اهتزاز بناء القوة في المجتمع

حينما يحاول النظام السياسى ممارسة السيطرة والضبظ من خلال مركزية متطرفة تقترب إلى حد العزلة عن الجماهير ، بحيث يفقد فى اطارها النظام السياسى أى دعم من الجماهير .(٧٠)

ونستشهد على ذلك بالنظام السياسى لايران فيما قبل الثورة ، حيث تحققت انجازات هائلة فى مجال التعليم والاقتصاد والخدمات وقطاع التشييد والبناء . وقد أدت هذه الانجازات الهائلة إلى هز استقرار السكان المحافظين خاصة القادمين من المناطق الريفية ومن ثم فقد طور ذلك لديهم بعض الاتجاهات المتطرفة خاصة أن النظام السياسى لم يحاول تقديم شرح أو توضيح منطوق هذه الانجازات للجماهير . بل أننا وجدنا الشاه ، بديلا لذلك ، يعتمد على رجال بلاطه المقربين لمتابعة التحول الذى يحدث فى ايران والخطر من ذلك أن القوى الجديدة التى ظهرت كنتيجة لهذا التحول لم تجد مكانا فى اطاره أو فى الاطارات التى تخلقت عنه . من هذه القوى الجماعات المهنية ، جماعة المثقفين ، التجار ، صغار رجال الأعمال هذا إلى جانب أنه كنتيجة للتحول من نظام الحزبين فى ١٩٦٣ إلى نظام الحزب الواحد فى ١٩٨٧ ، فإننا وجدنا الشاه لم يسمح بأى ممارسة سياسية خارج هذا الإطار وعلى هذا النحو نجد أن النظام قد خلق وضعا انجذبت فى اطاره كل هذه الجماعات المعارضة . وذلك لأن المشاركة المحدودة التى قدمها لها الشاه لكسب تأييدها لعملية التنمية قد رفضتها غالبية هذه الجماعات (٧١) باعتبار أنها مشاركة محدودة وهشة لا تعادل وزنها . ومن ثم فقد كان من المنطوق أن تنضم فى أعقاب ذلك إلى صفوف الجماعات المعارضة النظام السياسى .

ومما لا شك فيه أن المسألة الطبقيّة كانت لها هى الأخرى دورها فى عملية الاحياء الدينى . وذلك لأن الإسلام فى طبيعته الأساسية دين أقرب ما يكون إلى الاشتراكية ، وأبعد ما يكون عن الأطر الى تنفع إلى بروز الطبقات الطفيلية . وإذا كانت أقوال النبى والصحابه والخلفاء الراشدين تؤيد مطالب العدل الاجتماعى ، كالممارسات التى سلكها الخليفة الراشد عمر بن الخطاب ، أو القول المأثور للصحابى الجليل أبى ذر الغفارى الذى قال أن (الناس شركاء فى

ثلاثة ، النار والماء والكلأ) حيث كانت هذه أدوات الانتاج فى عصره ، وهى التى اعتبرها أباً نر ملكاً للمجتمع ، بحيث نجده بهذا القول قد سبق الفكر الاجتماعى الحديث بأربعة عشر قرناً كاملة (٧٢) . وعلى سبيل المثال نجد أن بعض الجماعات الإسلامية فى مصر وإن كانت توافق على التباين الاجتماعى باعتباره قضية يوافق عليها الإسلام عملاً بقول القرآن الكريم « ورفعنا بعضكم فوق بعض درجات » ، غير أن عمل الإنسان يعتبر هو الوسيلة الوحيدة التى يمكن أن تشكل أساساً لهذا التباين ، وليس الجنس أو اللون أو السلالة أو العائلة . ومن ثم نجد أن التباين على أساس قدر العمل هو الذى يحدد مكانة الفرد فى الحياة الدنيا والآخرة . وتعتبر مفاهيم العدل والقسطاس من المفاهيم الأساسية بالنسبة للمجتمع المسلم . وتحصيص من مسئوليات الحاكم أن يلاحظ مراعاة العدل والقسطاس . فالحقيقة أن العدل أساس الحكم وقد ذكر أعضاء الجماعات الإسلامية أن هذه المبادئ قد روعيت بدقة فى عصر النبى والخلفاء الراشدين . ونستطيع القول بأن تصور الموقف الطبقي الذى استطاعت الجماعات الإسلامية تطويره يقترب إلى حد كبير من مستوى محدود من الاشتراكية ، وإن كانوا يرفضون هذه التسمية . فإسلام لا ينبغي أن يقارن بأى مذهب فلسفى بشرى . وقد يستخدم أعضاء الجماعات الإسلامية كلمات مثل (الفقراء) ، (المستضعفين) ، (الساكنين) لى تعنى تقريباً ما يقصده اليساريون العلمانيون بالطبقة العاملة ، المستقلة ، والبروايتاريا . وبنفس الأسلوب نجد أن أعضاء الجماعات الإسلامية يستخدمون مصطلحات مثل (المفسدون) ، (الضالين) لى تشير إلى المستغلين والظالمين بالمعنى العلماني (٧٣) .

ويشخص البناء الطبقي فى المجتمع الايرانى قبل الثورة وضماً ترفضه الجماعات الإسلامية ، فى مختلف تصوراتها ، حيث امتلك الشاه ورجال أسرته قدراً كبيراً من ثروة البلاد ، بحيث تخلقت منهم طبقة تقف فى مواجهة نساء الريف والحضر المهجورين . بحيث شكل هذا الوضع إطاراً طبقياً استطاعت فى نطاقه الجماعات الإسلامية (التي كانت لها انتماءاتها إلى الشرائح الدنيا من الطبقة المتوسطة) أن تحرك الجماهير الفقيرة على أساس طبقي قارة ، وتارة أخرى على أساس من الأثرة الدينية بسبب ثراء المفسدين

الفاحش على حساب فقر المساكين وفقراء الأرض .

ويشكل الجهاز الاعلامى فى عدد من المجتمعات الإسلامية أحد العوامل الرئيسية التى لعبت دورها فى التمهيد لحركة الاحياء الدينى ، من خلال اثارته للعواطف الإسلامية . حيث يمكن أن يؤدي الاعلام دوره فى هذا الصدد من زاويتين . وتعتبر الزاوية السلبية هى الزاوية الاولى فى الاداء الإعلامى ، وهى تلك التى تتمثل فى بث الجهاز الإعلامى لمادة اعلامية فيها اثارة للشعور الدينى مثل السخرية من رجال الدين وسلوكياتهم ذلك إلى جانب السعى وراء بث القيم والأفكار الغربية من خلال المواد الإعلامية المتنوعة كالمسرحيات والروايات والأحاديث . وهو الأمر الذى من شأنه أن يساعد على تراكم مشاعر التوتر والرفض ، تلك التى تظل مخترنة حتى تمتلك القنوات التى تنساب من خلالها فى شكل انفجار بركانى مدمر وتعتبر الزاوية الثانية زاوية ايجابية ، وهى التى يعتمد فيها النظام السياسى على الاعلام لاقامة جسوره وصلاته مع الحس الدينى عن طريق الادعاء الظاهرى بدعم القيم الدينية فى المجتمع . وقد حدث هذا الوضع فى مصر حينما حاول النظام السياسى فى الفترة من ١٩٧٠ - ١٩٨٠ على تقوية محطة القرآن الكريم ، وامتداد ارسالها لساعات طويلة . بل كانت برامج الاذاعة والتليفزيون تقطع حينما يجىء موعد الأذان فى هذا الإطار يصبح التناقض الناتج عن ذلك مروها ، أصبحت برامج تضم مسلسلات أمريكية وأفلام إثارة ومسرحيات هابطة . وفجأة وفى وسط هذا كله ينبعث صوت المؤذن مناديا المؤمنين إلى الصلاة (٧٤) وإذا كانت الزاوية السلبية من شأنها أن تثير القيادات الدينية ، فإن من شأن الزاوية الإيجابية للاعلام أن تثقف الجماهير دينيا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فهى تثير عاطفتها ومشاعرها الدينية ، لتتصل فى النهاية بقياداتها الدينية وليحفر النظام السياسى حينئذ قبره بيده .

ويعتبر الفساد السياسى والاقتصادى الذى أشاعته كثيرا من الصفوات العلمانية فى مجتمعاتها أحد العوامل الأساسية التى لعبت دورها فى اثارة الجماعات الإسلامية لكون هذه الظواهر تتناقض مع كل القيم الإسلامية المؤكدة على الأمانة والطهارة والنقاء . ومثالا لذلك ما

حدث في ايران فيرغم الدخول العالية حدث فساد هائل في اوساط كبار الموظفين ورجال البلاط ، وغرق قادة الجيش فيه . هذا إلى جانب حدوث تنافس هائل في اطار الأسرة المالكة حول المال والسلطة (٧٥) . بل أننا نجد أن هذا الفساد قد امتد ليضم الجهاز الادارى والبيروقراطى فى البائد (٧٦) . وينفس القدر أدركت الجماعات الإسلامية المجتمع المصرى باعتباره مجتمعا يسوده الفساد فى فترة السبعينات ، حيث أدركت مشكلات مصر الاقتصادية باعتبارها نتاجا لسوء التصرف فى الموارد الأساسية إلى جانب تطبيق سياسات الاستيراد على نطاق واسع . اضافة إلى موجة الاستهلاك الشامل التى بدأت تتغلغل فى مختلف جوانب المجتمع هذا إلى جانب فساد كبار الموظفين والانخفاض العام للإنتاجية أما مسألة الزيادة السكانية ، وضيق الرقعة الزراعية وندرة المصادر الطبيعية الأخرى ، وتضخم أعباء الدفاع والحرب ، فلم تعتبر - من وجهة نظر الجماعات الإسلامية - عوامل أو أسباب رئيسية فى أزمة مصر الاقتصادية المعاصرة وفى مواجهة ذلك أكدت الجماعات الإسلامية على ضرورة البحث عن منطق سليم للتعامل مع مشكلات مصر الاقتصادية ، حيث توصى هذه الجماعات ببرنامج يؤكد على التقشف ، والعمل الجاد ، والاعتماد على الذات ، وبناء الصناعات الأساسية وتطوير التكنولوجيا الملائمة ، بحيث يمكن اعتبار كل ذلك جوانب أساسية فى الاقتصاد الإسلامى (٧٧) وهو الأمر الذى يعنى أن البديل الإسلامى إلى جانب امتلاكه لمجموعة من القيم التى يمكن أن توجه سلوكيات الفرد المسلم ، فإنه يمتلك أيضا اطارا اجتماعيا يقدم من ذلك تصورا للمجتمع المسلم . إذ يمتلك هذا الاطار استراتيجىة ملائمة لتأسيس تنمية اجتماعية واقتصادية أكثر تكيفا وأوضاع المجتمعات الاسلاميه ، باعتبارها قطاعا عريضاً وأساسياً ضمن مجتمعات العالم الثالث .

سادسا : الشباب وعوامل الاحياء الإسلامى (خاتمة) .

إستنادا إلى ما سبق يتأكد لنا أن ثمة عوامل لعبت دوراً أساسيا فى عملية الاحياء البينى فى المجتمع الإسلامى عامة ، والمجتمع المصرى خاصة . وهى ذات العوامل التى

ساعدت تقريبا على عملية انهيار المجتمع الإسلامى . بيد أنه لاندراك عملية الانهيار والاحياء الذى صاحبها ، فإنه يمكن ادراكها بالنظر إلى عدة اعتبارات أساسية .

ويمثل الاعتبار الأول فى محاولة البعض فهم عملية الاحياء الإسلامى ، باعتبارها تجليا لأزمة التنمية التى واجهها المجتمع الإسلامى عموما ، والمجتمع المصرى خاصة وهو تفسير إلى جانب كونه أحاديا يحتكر تفسير الحقيقة من جانب واحد - وهو منطه ، تفسيرى خاطئ تجاوزه الفكر الاجتماعى - ، فإنه يشير إلى أسلوب تأمرى فى التفكير ، يعنى أنه لولا أزمة التنمية التى واجهها المجتمع ، لما كانت هناك احتمالية لظهور حركة الاحياء الإسلامى ، ولاستمر المجتمع الإسلامى يقتل تراثه ، ويقضى على هويته . وكأن الإسلام قشرة ليست مرتبطة عضويا ببناء المجتمع ، يلفظها المجتمع إذا امتلك الوسائل التى تيسر له تقدمه قد يواجه المجتمع بعض مراحل الانهيار فى تاريخه ، لكنه فى قلب حالة الانهيار يبحث جادا عن الوسائل التى تيسر له تجاوز هذه الحالة ، وفى نطاق مجتمعنا كان التراث والدين هو الملجأ والملاذ .

ويرتبط الاعتبار الثانى بطبيعة القوى التى تسعى جاهدة لتطويق الانهيار وتحويله إلى حالة من الصحة التى تسعى لدفع المجتمع إلى الامام . ونعتقد أن أكثر القوى التى تعمل على الحفاظ على المجتمع بعيدا عن الانهيار ، وتدفعه دائما إلى الطريق الصحيح هى تلك القوى التى تتصل عضويا ببناء المجتمع ، أى التى لها مصلحة وجودية - وليست اجتماعية أو اقتصادية فقط - فى استمراره . فى هذا الإطار نجد أن القوى الدينية هى أقوى قوى المعارضة فعالية ، لأنها القوى التى يعكس تراث المجتمع قويا فى بنائها الدافعى ، ومن ثم فهى على حساسية خاصة إذا طرأ ما يؤثر على هذا التراث . وإذا كانت مثل العدل الاجتماعى والتوزيع الأمثل للثروة هى الشعارات التى رفعتها قوى المعارضة الاشتراكية ، وإذا كانت شعارات دولة الرفاهية وقيم المشروع الفردى الخاص ، وحقوق الإنسان هى الأفكار التى شكلت قناعات المعارضة الليبرالية ، فقد كان كل ذلك قائم كمثل تسعى إليها قوى المعارضة الدينية ، اضافة إلى بعد هام ، الخوف من ضياع الهوية حيث لا نستطيع أن نستشرف مستقبلا بعد

هذا الضياع من هنا كانت قوة المعارضة المقتنعة بتطوير التراث هي القوى الأكثر تعبيراً عن تفاعل المجتمع ، والأكثر تضحية من أجل تحديثه وبقعه إلى الأمام .

ويشكل ادراك موقع الشباب من حركة الاحياء الاعتبار الثالث في هذا الصدد ونعتقد أن الشباب هم الأكثر تعبيراً وحساسية عن نبض المجتمع من ناحية لأنهم أبناء كل الحاضر ويخضع المستقبل ، ومن ثم فهم الأكثر حرصاً إلى بناء مجتمع مستقر قادر على اشباع الحاجات الأساسية ثم الأكثر نقاءاً وقدرة على ادراك طريق الاندفاع نحو المستقبل . فتقاليد الماضي لا تفلح لديهم القدرة على التفكير من خارج هذه التقاليد ، ثم أنهم الأكثر قابلية للتأثر بكل ما يؤثر على بناء المجتمع . إذا كان المجتمع قادراً فسوف ينعكس ذلك في وجود القرص الملائمة لاشباع حاجاتهم الأساسية ، وإذا تبدى عجز المجتمع فسوف يكون الحرمان هو القرص وهو النقص . من هنا وجدنا أن الشباب أكثر فئات المجتمع جرأة واندفاعاً لإعادة دفع المجتمع في مسارات غير تلك التي يتحرك فيها ، لأنهم الأكثر ارتباطاً ببنائه ، ثم أنهم الأحق مصلحة فيه - الآن وفي المستقبل - بالمعنى البسيط والأساسي للمصلحة .

ويتعلق الاعتبار الرابع في أنه من الضروري أن ندرك حركة الاحياء المعاصرة من منطق متنوع . ويعني ذلك أن ندرك أن هذه الحركة ليست وليدة تفاعلات الحاضر والآن ، فمقوماتها موجودة في أمجاد القرون الماضية وكذلك في فسادها وإنهيارها الطارئ ، وهي الآن تتفاعل وتتشكل في قلب الحاضر وبالتأكيد سوف تطرح آثارها على المستقبل ، فهناك دورة زمنية لعملية الاحياء ولا بد أن تكتمل ، وإذا ظهرت العوامل التي عطلت الدورة وجمدت التفاعل في قلب الزمن ، فإن الدورة لا بد أن تستكمل ولو بشكل انفجاري يغير كل شيء . يمكن النظر إلى حركة الاحياء الديني أيضاً باعتبارها نتاجاً لمجموعة من الظروف والعوامل ، بعضها يرجع إلى نظام عالمي موال أو معاد في تفاعلاته ، وبعضها يرجع إلى النظام الإقليمي الإسلامي ذاته ، بينما يرجع البعض الثالث إلى المجتمعات القطرية التي تشكل بناء المجتمع الإسلامي عامة . وتنشط عملية الاحياء بنشاط هذه العوامل ، ويتباطأ صعودها إذا غابت فاعلية أي من هذه العوامل .

ويمثل الاعتبار الخامس في انه لنجاح عملية الاحياء هذه ، فلا بد أن تلعب صفوة الاحياء دورا هاما ، باعتبارها تشكل قيادة لحركة ثورية ، على أن تأخذ في الاعتبار ضرورة الموازنة بين ثلاثة أبعاد . الأول أن تلجأ إلى الانطلاق من التراث ، غير أن بعض عناصر تنتمي إلى الماضي وقد استغفدت امكانياتها في اطارها ، ومن ثم فهي تحاول بعث عناصر التراث القادرة على ضبط تفاعلات الحاضر أو المستقبل . وبالتأكيد سوف تشكل هذه العناصر الإطار الذي يمكن تجديده وتطويره لانطلاق المجتمع وفقا له إلى المستقبل . يعني ذلك أنه من الضروري أن يكون الانتقاء والتطوير أو التجديد هو الجهد الذي ينبغي أن تحاول جماعات الاحياء الديني ويرتبط البعد الثاني بضرورة أن تشكل هذه العناصر وعدا للجماهير بامكانية تطوير المجتمع بما يساعد على إشباع الحاجات الأساسية للجماهير من ناحية ، وإتاحة الفرصة للمشاركة من ناحية أخرى . ويمثل البعد الثالث في ضرورة أن تكون عناصر التراث المنتقاء والمطورة قادرة على التفاعل مع الحاجات الأساسية للجماهير من ناحية ، وإتاحة الفرصة للمشاركة من ناحية أخرى . ويشكل البعد الرابع في ضرورة أن تكون عناصر التراث المنتقاء والمطورة قادرة على التعامل مع حاجات المجتمع المتجددة ، وأن تتعامل مع المتغيرات الجديدة التي قد تظهر ، وأن تستوعبها بما يؤكد قدرة التراث على التعامل مع المعاصرة من ناحية ، ويدفع بالمجتمع إلى المستقبل من خلال التراث من ناحية ثانية .

ويتعلق الاعتبار السادس في ضرورة النظر إلى عملية الاحياء باعتبارها عملية تاريخية وحضارية . ان الحكم على بدايتها واستمرارها ونهايتها لا ينبغي أن يستند إلى تفاعلات الحاضر فقط . فهي قد تظهر ، وقد يتعاضد تأثيرها أحيانا ، وقد يخفت صوتها تحت وطأة ضغط النظام السياسي أو أي من قطاعاته ، غير أن ذلك كله يتوقف عند كونه سلوكيات أو مظاهر تكتيكية في إطار الاستراتيجية العامة للاحياء ، وهي الاستراتيجية التي سوف تحقق اكتمالها بتحقيق عملية الاحياء لاهدافها . فإذا لم تتحقق عملية الاحياء فالتراث ما زال كامنا ينتظر الظروف الملائمة لصحوته ثانية .

المراجع

- 1 - Jansen, G. H : Militant Islam, Harper & Raw Publishers, New York, 1979, P. 80.
- 2 - Dessouki. A. E. H. & Other : Islam and Power, Groom, 1981, P. 8.
- 3 - Ibid, P. 8.
- ٤ - محمد حسنين هيكل : خريف القصب ، قصة بداية ونهاية عصر السادات ، شركة المطبوعات للتوزيع ، بيروت ١٩٨٦ ، ص ٢٤٠ .
- ٥ - نفس المرجع ، ص ٢٤١ .
- ٦ - نفس المرجع ، ص ٢٣٩ .
- 7 - A. E. H. Dessouki & Other : Op. Cit. P. 10.
- ٨ - محمد حسنين هيكل : مرجع سابق ، ص ص ٢٧٤ - ٢٧٥ .
- 9 - Gibb, H. A. R : Modern Trends in Islam, Octogan, Books. New Yourk, 1975. P. 54.
- 10 - Dessouki, A. E. H. : The Islamic Resurgence. Sources, Dynamics and Implications (in) Dessouki A. E. H. : Islamic Resurgence in The Arab World Proeger Publisher, 1982. P. 76.
- ١١ - على ليلة : العالم الثالث : قضايا ومشكلات ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٥ ، الطبعة الأولى ، ص ٢٧٧ .
- ١٢ - يوسف القرضاوى : الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف ، كتاب الأمة رقم ٢ ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٥ رئاسة المحاكم الشرعية ، دولة قطر ، ص ص ١٠٨ - ١٠٩ .
- ١٣ - نفس المرجع ، ص ١١٠ .

١٤ - نفس المرجع ، ص ١١١ .

١٥ - نفس المرجع ، ص ص ١١٠ - ١١١ .

١٦ - نفس المرجع ، ص ص ١١٣ - ١١٤ .

١٧ - يوسف القرضاوى : الحلول المستوردة ، رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية ، دولة قطر ، ١٩٨٦ ، ص ص ١١٣ - ١١٤ .

١٨ - يوسف القرضاوى : الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف ، مرجع سابق ، ص ص ١١٤ - ١١٥ .

19 - G. H. Jansen : Op, Cit, PP. 125 - 126.

20 - Vatikiotis, P. J. : Islamic Resurgence, A. Critical View, (in) A. E. H. Dessouki & Other. Op. Cit. PP. 170 - 171.

21 - Ibid, PP. 177 - 178.

22 - G. H. Jansen : Op, Cit, PP. 123 - 124.

23 - Ibid, P. 125.

٢٤ - السيد الحسينى ، أحمد زايد ، على ليلة : تاريخ الفكر الاجتماعى ، دار قطرى ابن الفجاءة ، الدوحة ، ١٩٨٧ ، الطبعة الأولى ، ص ص ٧٢ - ٧٣ .

٢٥ - يوسف القرضاوى : الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف ، مرجع سابق ، ١١٦ .

٢٦ - نفس المرجع ، ص ١١٨ .

٢٧ - نفس المرجع ، ص ١١٩ .

٢٨ - نفس المرجع ، ص ١١٩ .

٢٩ - زينب رضوان : النظرية الاجتماعية في الفكر الإسلامي ، أصولها وبنائها من القرآن والسنة ، دار المعارف ، ١٩٨٢ ، حيث يدور هذا المؤلف حول رسم ملامح التصور الإسلامي للمجتمع .

٣٠ - على ليلة : النظرية الاجتماعية ونشأة النظام الرأسمالي ، حوار الأنساق الكلاسيكي ، الشركة الفنية للنشر والتوزيع ، ١٩٨٨ ، ص ص ٤٢٠ - ٤٢٣ .

31 - Dekmejian, R. H. : The Anatomy of Islamic Legitimacy Crisis, Ethnic Conflict, and The Search for Islamic Alternatives (in) Religion and Politics in the Middle East. (ed) By : Michael Curtis, Westview Press, Colorado, 1981, P. 34.

32 - Ibid, P. 34 - 35.

33 - Ibid, P. 35 - 36.

٣٤ - على ليلة : العالم الثالث ، مشكلات وقضايا ، مرجع سابق ، ص ص ٥٩ - ٦٤

٣٥ - فهمي هويدي : ايران من الداخل ، مركز الاهرام للترجمة والنشر ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٧ ، حيث يعتبر هذا المؤلف من أكثر المؤلفات التي كتبت عن المجتمع الإيراني والثورة الإيرانية التي أطاحت بالشاه عمقا واحاطة .

٣٦ - سامي نبيان : ايران والخميني ، منطلقات الثورة وحدود التغيير ، دار السيرة ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٩ ، ص ص ١٥٧ - ١٥٨ .

٣٧ - نفس المرجع ، ص ١٦ .

38 - G. H. Jansen : Op, Cit, P. 121.

39 - Ibid, P. 121.

٤٠ - على ليلة : العالم الثالث ، مشكلات وقضايا ، مرجع سابق ، ص ٤٠٦ .

41 - Hrair Dekmejian : Op, Cit, P. 37.

٤٢ - محمد حسنين هيكل : مدافع آية الله ، قصة اثورة في ايران ، دار الشروق ،
١٩٨٢ ، الطبعة الأولى ، ص ص ١٦٥ - ٩٦٨ - ١٦٩ .

43 - A. E. H. Dessouki : The Islamic Resurgence Sources, Diarnics and
Implication, Op, Cit, P. 16.

44 - Ibid. P. 14.

45 - P. J. Vatikiotis , : Op. Cit, PP. 100 - 122.

٤٦ - محمد حسنين هيكل : خريف الغضب ، قصة بداية ونهاية عصر السادات ، مرجع
السابق ، ص ٢٦٨ .

٤٧ - السيد زهرة : حركة الاحياء الإسلامى ، مؤشراتنا ودوافعها ، السياسة الدولية ،
العدد ٦١ ، يوليو ١٩٨١ ، ص ٨٨ .

٤٨ - محمد حسنين هيكل : مدافع آية الله ، قصة الثورة في ايران ، مرجع سابق ، ص
١٦٠ .

٤٩ - نفس المرجع ، ص ١٦٤ .

50 - Hudson, Michael C. : Islam and Political Development. Op, Cit,
P. 140.

51 - A. E. A. Dessouki & Other : The Resurgence of Islamic
Organization in Egypt (in) A. E. H. Dessouki & Other Op, Cit, PP.
100 - 111.

٥٢ - محمد حسنين هيكل : خريف الغضب : ص ٢٩ .

53 - Ibid, PP. 114 - 115.

54 - Lerner, D. : The psssing of Traditional Society, Modernising The
Middle East, Gleonce. ILL The Free Press, 1982, P. 73.

55 - G. H. Jansen : Op, Cit. P. 119.

56 - Kelider, Abbas : Ayatolla El Khomenis Concept of Islamic Government (in) A. E. H. Dessouki & other (ed) Islam and Power. Op, Cit. P. 86.

57 - P. J. Vatikiotis : Op, Cit. PP. 181 - 182.

٥٨ - سامى نبيان : مرجع سابق ، ص ١٠٧ - ١٠٨ .

٥٩ - نفس المرجع ، ص ١٠٩ .

٦٠ - على ليلة وآخرون : العنف الثلقانى الجماهيرى فى المجتمع المصرى ، منشورات

المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، ١٩٧٦ ، ص ٩٢ .

61 - Abbas Kelider : Op. Cit. P. 87.

62 - Hudson, C. M. : Arab Politics, The Search For Legitimacy. New York. Haues. Yale University Press. 1977. P. 183.

٦٣ - سامى نبيان : مرجع سابق ، ص ١٠٩ .

٦٤ - محمد حسنين هيكل : خريف الغضب ، قصة بداية ونهاية عصر السادات ، مرجع

سابق ، ص ٢٨٤ .

65 - A. E. H. Dessouki : The Islamic Resurgence, Op, Cit. P. 16.

٦٦ - محمد حسنين هيكل : خريف الغضب ، قصة بداية ونهاية عصر السادات ، مرجع

سابق ، ص ٢٨٢ .

67 - A. E. Dessouki : The Islamic Resurgence, Op, Cit, P. 56.

٦٨ - محمد حسنين هيكل : خريف الغضب ، قصة بداية ونهاية عصر السادات ، مرجع

سابق ، ص ٢٧٩ .

٦٩ - نفس المرجع ، ص ٢٨٣ .

70 - Parsons, T. : The Social System. The Free Press, Gleonce, New York, 1951. P. 76.

71 - Abbas Kalider : Op, Cit, P. 87.

٧٢ - محمد حسنين هيكل : خريف القضب ، قصة بداية ونهاية عصر السادات ، مرجع

سابق ، ص ٩٣ .

73 - Saad Eddin Ibrahim : Islamic Militancy As a Social Movement : The Case of two Groups in Egypt (in) A. E. H. Dessouki, Op, Cit, P. 123.

٧٤ - محمد حسنين هيكل : خريف القضب ، قصة بداية ونهاية عصر السادات ، مرجع

سابق ، ص ٩٣ .

٧٥ - محمد حسنين هيكل : مدافع آية الله ، قصة لاثورة في ايران ، مرجع سابق ،

ص ١٥٨ .

٧٦ - نفس المرجع ، ص ١٥٨ .

77 - Saad Eddin Ibrahim : Op, Cit, P. 123.

الفصل السادس

الاحياء الدينى بين الشباب

الخصائص والاتجاهات

المحتويات

أولاً :

الاحياء الدينى بين الشباب (مقدمة)

ثانياً :

خصائص الاحياء الإسلامى

ثالثاً :

اتجاهات الاحياء الإسلامى

رابعاً :

من الاحياء الدينى إلى التطرف ، ظروف التحول

خامساً :

تأملات فى الاحياء الدينى والتطرف (خاتمة)

مواتكن منكم أمة يدعون إلى الخير
ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر
وأولئك هم المفلحون»

صدق الله العظيم
(آل عمران ١٠٤)

ولاً : الاحياء الدينى بين الشباب (مقدمة) .

عرضنا فى الفصل السابق لعوامل الاحياء الدينى ، اتضح لنا أن عملية الاحياء الدينى ليست سوى لحظة تراكمت عندها قاعدية عوامل عديدة . بعضها ينتمى إلى بنية الدين ذاته باعتباره نظاما اجتماعيا له قوانين السكون والحركة الخاصة به ، بينما ينتمى البعض الآخر إلى تفاعلات النظام العالمى ككل باعتبار أن مجتمعنا أحد ساحات التفاعل فيه ، بينما البعض الثالث يتصل بأحداث وقعت فى اطار النظام الإسلامى باعتباره النظام الاقليمى الذى ينتمى إليه المجتمع مباشرة وينتشر بأحداثه . فى حين يتصل النمط الأخير من العوامل ببناء المجتمع الإسلامى ، بأيدىولوجية وثقافة والقوى الاجتماعية التى تلعب دورا أساسيا فى بنائه .

وقد تميزت حركة الاحياء ببعض الخصائص التى جعلتها تختلف عن أية حركة ثورية كما يرسم نموذجها علم اجتماع الثورة . فعلى خلاف الحركات الثورية ذات المركز الواحد ، الذى تقوده شخصية أو جماعة كارزمية نجد حركة الاحياء الإسلامى متعددة المراكز . وتفتقد القيادة الكارزمية المركزية اللهم إلا فى بعض الحالات القليلة . ولسنا ننظر إلى افتقاد القيادة الكارزمية باعتبارها سبب تعدد مراكز حركة الاحياء ، ولكننا نعتقد أن تعدد المراكز يعنى استجابة الحس الدينى على المستوى الشعبى لمؤثرات طرأت عليه فى كل مكان . ولم يكن التأثير على المركز فقط ، اضافة إلى أن هناك تعددا فى المراكز الإسلامية على صعيد النظام الإسلامى كنظام

اقليمى ، حيث لكل مركز قوته الخاصة والتميزة . إذ تعتبر مكة مهبط الوحي ، بها نزلت الرسالات الإسلامية ، ويعتبر الأزهر مصدر الاشعاع العلمى والثقافى ، على حين تعتبر قم هى نطاق الحوزات التى شكلت مصدر اشعاع الفكر الشيعى . خلاف ذلك هناك الزيتونة والقيروان والمسجد الأموى والنصف وكريلاء ، كمراكز لها وجودها على الخريطة الإسلامية . حيث تتأكد فاعلية هذه المراكز بالنظر إلى الدعم المتبادل الذى تقدمه لبعضها البعض ، وأيضاً بالنظر إلى كونها مراكز للتعبئة الدينية للجماهير ، اضافة إلى كونها تلعب دور القيادة إذا تأججت المشاعر الدينية .

يبقى أن نؤكد أن غياب القيادة الكارزمية لظاهرة الاحياء كانت من العناصر التى عطلت دائماً عملية اكتمالها ، ونقصد بها تلك القيادة التى لا تبلور احدى جماعاتها فقط ، ولكنها القيادة القادرة على تطوير تصور شامل - جغرافياً وتاريخياً - يحدد الأهداف العامة للاحياء الدينى والاستراتيجيات أو التكتيكات اللازمة لتجسيده .

تميزت حركة الاحياء أيضاً بالطبيعة الشبابية فغالبية أعضاء جماعاتها من الشباب ، والشباب المتعلم . وقد يرجع ذلك فى جانب منه إلى كون الشباب هم الشريحة العمرية التى تميل عادة إلى التجديد والتغيير . لأن روابطها بالواقع المعاش واهية وهشة . أو لأن الشباب هم الأكثر خصومة مع الواقع والأشد رفضاً له ، لكونهم - كما هى الحال فى المجتمع المصرى وغالبية مجتمعات العالم الثالث - الشريحة الأكثر معاناة من عدم اشباع حاجاتها الأساسية ، أو لأنهم الأكثر احساساً بالهوية لأنهم الأكثر خضوعاً لعملية التشكل . وإذا كانت نماذج التنمية الغربية - من وجهة نظر جماعات الاحياء الدينى - هى التى سببت حرمان حاجاتهم من الاشباع ، فإن الحل يكمن فى رفضها والاستعانة بالتراث كإطار يمكن أن يقود التنمية التى تيسر هذا الاشباع . وإذا كانت قيم الدين كما تبدو نقية ومطهرة ، فإنها تكون ذات جانبية خاصة بالنسبة للشباب ، ومن ثم فقد اختاروا التغيير من خلالها أى من خلال التراث .

وإذا كانت شرائح الشباب فى المجتمع هى الشرائح التى لديها الميل إلى المشاركة فى

عملية الاحياء الدينى ، فإن الشباب الحضرى ، والهامشيون الحضريون هم الطليعة ، لاعتبار أن غالبيتهم مازالت لهم علاقتهم بالثقافة الانتقالية ، فهم يتقلون من ثقافة الريف إلى ثقافة الحضر ، ثم أنهم غالباً المحرومون من الاشباع ، والنين تلهب مشاعرهم توجهات الاستهلاك فى مراكز المدينة أو مناطقها الراقية . ثم أنهم النين يسعون من أجل الحراك ، الذى قد تغلق قنواته ، فيصابون بالقلق والتوتر ، واحتمالية التمرد والرفض . ولا نقصد بالهامشية هنا معنى أيكولوجيا فقط ، ولكنه تقصد بهامراداً لحالة الحرمان من المشاركة ، أو العجز عن التأثير فى القرار .

وتتعمق مشاركة الشباب فى عملية الاحياء الدينى بالنظر إلى تضاعف الحالة الانتقالية التى يعانون من وطئها . فهم ذاتهم يمثلون مرحلة انتقالية لم تستقر بعد ، الشخصية فيها مازالت خاضعة لعملية تشكل ، ومن ثم فليديها شوق دائم من أجل الاستقرار والثبات . وهم فى ذات الوقت يعيشون فى مجتمع يمر بمرحلة انتقالية يبحث عن توجه ، عن ايمان أو معتقد . وإذا كانت عقائد الحاضر وأيديولوجياته قد فشلت فى تأكيد حالة الاستقرار ، فإن معتقدات الدين لعبت دورها فى الماضى فى تأكيد مجد المجتمع وقوته ، ومن الممكن أن نستعين بها لوقف انهيار الحاضر وإعادة تنظيمه . وفى قلب الحالة الانتقالية على مستوى الشخصية الشابة أو على مستوى المجتمع تبرز إلى السطح ظاهرة الأنومى ، أو حالة افتقاد المجتمع للمعايير المنظمة له ، ويكون الشباب - لكونهم الأكثر حساسية والباحثون عن اليقين فى قلب هذه الفوضى الأخلاقية - هم المتضررون من جراء ذلك . قد يكون الاحساس بالحرمان والتوتر وعدم المشاركة محدودا ، فنكون استجابة الشباب رافضة غير أنها ما تزال معتدلة . وقد يكون الحرمان عميقا ومؤثرا فيكون التطرف هو الاستجابة المقدمة ، وهو ما نعرض له فى الصفات التالية .

ثانيا : خصائص الاحياء الإسلامى .

برزت ظاهرة الاحياء على خريطة العالم الإسلامى وأثارت تفاعلاتها اهتمام الباحثين ، الذين حاولوا تأملها بالبحث والدراسة . البعض أكد أنها حركة رجعية تود أن تهرب بالمجتمع من

عذابات الحاضر إلى أمجاد الماضي ، ومن ثم فهي حركة معوقة لتقدم المجتمع . بينما نظر إليها البعض الآخر باعتبار كونها حركة ثورة تسعى إلى إعادة تنظيم المجتمع وانتشاله من قلب الفوضى التي أتت عليه ، فهي لا تريد العودة إلى الماضي ، بل تجاهد من أجل الاستفادة من مبادئ الإسلام في دفع المجتمع على طريق التقدم والتحديث ، ومبادئ الإسلام لا ترفض ذلك ، ومن ثم فهي حركة ثورية بالطبيعة والخصائص .

ولتحديد طبيعة الاحياء الإسلامى واتجاهه ، كان منطقياً أن تبذل محاولات عديدة لتأمل أسباب وعوامل هذه الحركة ، ثم طبيعة الاحياء الناتج عنها . هذا إلى جانب بذل محاولات علمية عديدة للتعرف على خصائص حركة الاحياء الإسلامى ، وما هى الملامح التي تميزها عن ما عداها من حركات ثورية أو هادفة للتغيير بداءة نحن إذا تأملنا خصائص الاحياء الإسلامى ، فإننا سوف نجد أن بعض هذه الخصائص ترتبط بحركة الاحياء ذاتها ، باعتبارها حركة تحول إعادة صياغة الواقع عن طريق بث الحيوية فيه من خلال أحد عناصرها ، بينما تتصل بعض الخصائص الأخرى بطبيعة القائمين بعملية الاحياء ذاتها ، سواء كانوا قادة أم أتباعا ، فى حين تتصل المجموعة الثالثة من الخصائص بطبيعة السياق الاجتماعى الذى يظهر الاحياء فى اطاره ، وسوف نعرض لكل من هذه الخصائص .

١ - تعتبر سرعة الانتشار من الخصائص الأساسية لحركة الاحياء الإسلامى المعاصرة . ونعنى بسرعة الانتشار القدرة على تخطى الحدود القومية ، والانتقال من مجتمع إسلامى إلى مجتمع آخر فى فترة زمنية محدودة ، بغض النظر عن تباين البيئات السياسية والثقافية والاقتصادية . وفى هذا الإطار فإننا نجد أن حركة الاحياء الإسلامى المعاصر - باعتبارها دعوة للعودة إلى الهوية الإسلامية الأصلية - لم تظهر فقط فى المجتمعات الإسلامية أو العربية ، ومن ثم اقتصر عليها ، ولكنها انتشرت فى كل من نيجيريا وتركيا وباكستان وإيران وأندونيسيا . اضافة إلى أن انتشارها لم يتوقف عند المجتمعات التى ضمت أغلبية اسلامية فقط ولكنها انتشرت إلى مجتمعات الاقليات الإسلامية أيضا كالهند والفلبين والاتحاد السوفيتى والمجتمعات

الغربية التي بها أقليات اسلامية . هذا إلى جانب أننا نعى بالانتشار أيضا تغلغلها في مختلف الضبقات الاجتماعية . غير أنه قد لوحظ أنه مما يسهل عملية الانتشار هذه ، ضرورة أن تكون المجتمعات الإسلامية متجانسة من حيث الظروف المحيطة بالدين في اطارها . هذا إلى جانب أنه كلما كانت الصفوة العلمانية معادية للدين من حيث توجهاتها الأساسية ، فإن انتشار الاحياء الديني في مجتمعاتها يصبح أكثر فعالية وقوة ، بحيث انها قد تتحول من جديد إلى مركز يتنشر منه الاحياء الإسلامي ، وذلك لظروف القهر والتوتر السائدة بسبب الصراع الصريح أو الكامن بين الصفوات الدينية والعلمانية (١) .

٢ - ويعتبر تعدد المراكز من الخصائص الفريدة لحركة الاحياء الإسلامي . إذ نلاحظ أن حركة الاحياء الإسلامي قد ظهرت في أكثر من مجتمع اسلامي في وقت واحد . فقد ظهرت حركة الاحياء في ايران واليمن ، ومصر ، والجزائر ، وتونس ، والسودان ، وتركيا وغيرها من المجتمعات الإسلامية ، وربما في فترة تاريخية وزمانية واحدة . وقد يرجع ذلك إلى عدة عوامل . من هذه العوامل توازن قوة المراكز المحتملة لقيادة حركة الاحياء الإسلامي ، وفي هذا الإطار نجد مجتمعات مثل ايران ومصر ، مراكز محتملة وقادرة على قيادة الاحياء ، فايران مركز الاحياء الشيعي ، ومصر هي المجتمع الإسلامي المحور في النظام الإسلامي كنظام اقليمي باعتبارها أن بها أكبر تجمع سكاني ، ومن ثم فليديها القوة المادية ، إضافة إلى أن لديها الأزهر الشريف وما يحتويه من كوادر دينية وموارد فكرية بما يجعله قوة روحية هائلة . بحيث خلق هذا التنوع في الامكانيات ، مراكز متعددة في العالم الإسلامي من الممكن أن تنطلق منها - وقد انطلقت فعلا - حركات الاحياء الاسلامي (٢) .

اضافة إلى ذلك فإن تعدد مراكز الاحياء الإسلامي يرجع إلى أن هذه الحركة في مرحلتها المبكرة - إذا نظرنا إليها برؤية اسلامية شاملة - تفكر إلى قائد ذي شخصية كارزمية يستطيع بامكاناته أن يركز على محاور الوحدة الروحية والأنشطة الثورية لهذه الحركات بحيث يدفعها في مجرى واحد . كما أنه لا توجد سلطة تقليدية أمينة تكون بمثابة مركز رمزي تتجمع حوله جهود الاحياء الإسلامي . فليس هناك السلطان عبد الحميد الذي قاد حركة الجامعة

الإسلامية بمساعدة الشيخ جمال الدين الأفغانى قبل قرن مضى . وامكانيات الامام الخمينى وان كانت توهله - كشخصية كارزمية - لقيادة حركة الاحياء الإسلامى ، إلا أن قيادته ظلت دائما مقتصره على طائفة الشيعة الاثنى عشر الذين يتمركز غالبيتهم فى ايران والعراق ، وان لم يمنع ذلك من انتشار تأثير الثورة الإسلامية من ايران إلى خارجها فى العالم الإسلامى حيث ألهمت حركات اسلامية عديدة . ومن ثم يمكن القول بأن شعارات العودة إلى الأصول الإسلامية عديدة . ومن ثم يمكن القول بأن شعارات العودة إلى الأصول الإسلامية لها طابع وطنى محلى ، أو أنها على الأقل ظهرت كرد فعل لظروف خاصة وقائمة فى مجتمعات قومية متباينة .

فمثلا نجد أن الثورة الإسلامية التى قادها الخمينى فى ايران ظهرت كرد فعل لسياسات القهر والكتبت لنظام سياسى فاسد ، وعلى العكس من ذلك بالنسبة لمصر ، حيث نجد أن معظم الأصوليين الإسلاميين كانوا فى شعاراتهم أكثر إلحاحا على مطلب العدالة الاجتماعية وتحسين ظروف الطبقات المعدمة . ويمكن القول أنه إذا كانت حركات الاحياء الإسلامى فى مختلف المجتمعات الإسلامية قد ظهرت كرد فعل للمواقف الصعبة التى تمر بها مجتمعاتها ، فإن تشتت مراكز هذه الحركة على الخريطة الإسلامية يعتبر مرحلة أولى على طريق التماسها كحركة واحدة ذات توجهات واحدة على الخريطة الإسلامية . ذلك يتحقق إذا توفرت شروط ثلاثة ، أولا تعمق ظروف المعاناة داخل المجتمعات الإسلامية ، فى مواجهة عجز الأنظمة السياسية العلمانية داخل هذه المجتمعات . والثانى ظهور قيادة كارزمية على مستوى العالم الإسلامى ، تستطيع أن تقدم اقتناعا لجمامير الإسلام ، بأن الإسلام هو الحل البديل . وثالثها تقديم مشروع اجتماعى يشرح مشكلات الواقع الراهن ، وي طرح حلولاً عملية لها . ويمتلك رؤية مستقبلية لما ينبغى أن يكون عليه المجتمع الإسلامى (*) .

(*) فى حديث كارل ماركس عن تشكل الوعي الموضوعى لطبقة البيروياتارى يرى أن هناك مجموعة من العوامل التى تساعد على تشكله أولا وجود جماعات تصل إلى حد الغالبية تمنى من الاغتراب وعدم إشباع الحاجات الأساسية ، وثانيها توفر وسائل الاتصال بين الجماعات العمالية المتناثرة ، وثالثها ادراكها لمصالحها وسعيها من خلال الصراع السياسى لتحقيق مصالحها كطبقة . أعتقد أن هذا التحليل يفيد كثيرا فى فهم الحركة الإسلامية المعاصرة كحركة ثورية .

٣ - وتعد خاصية الاستمرار Persistence الخاصية الثالثة لحركة الاحياء الإسلامى ،

ونعنى بعملية الاستمرار أن حركة الاحياء الإسلامى عادة ما تظهر واضحة ثم تهدأ لتعود إلى الظهور من جديد . هذا إلى جانب أنها دائماً ما تكون على علاقة مد وجزر مع التيارات العلمانية . فمثلاً نجد أنه كنتيجة للاستعمار الأوربي وموجة التفريب التي اكتسحت المجتمع فى القرن التاسع عشر ، حدث رد فعل اسلامى لذلك بدءا من المطالبة بالوحدة الإسلامية الشاملة التي قدمها جمال الدين الأفغانى ، وانتهاء بانجازات الإمام محمد عبده ومحاولاته لجعل الإسلام قابلا للتعامل مع المجتمعات الحديثة ومشكلاتها . وفى سنوات ما بين الحربين نجد أن المرحلة الليبرالية - الدستورية فى مصر قد صاحبها رد فعل إتخذ شكل الإحياء الإسلامى على يد محمد حسين هيكل وجماعة الأخوان المسلمين بقيادة مرشدها حسن البنا . ومع ثورة يوليو ١٩٥٢ جاءت المرحلة الثانية للعلمانية التي دفعت بعد هزيمة ١٩٦٧ الى ظهور الاحياء الإسلامى مرة أخرى . ويعتبر هذا الجدل المستمر بين العلمانية والإسلام خير دليل على صحة الإسلام باعتباره قوة اجتماعية قادرة على أن تقدم للمجتمع بديلا ملأنا لتجاوز أزمته أو انهياره . وهو دليل أيضا على استمرار فشل النول الإسلامية فى صياغة حلول لتلك الأسس المتصارعة للمجتمعات الإسلامية المعاصرة . ومن ثم فمن المتوقع استمرار هذا الصراع بين المشروع الاجتماعى الدينى المستند إلى التراث والمشروع الاجتماعى العلمانى المستند إلى الأفكار الغربية ، وإن يحسم هذا الصراع إلا بأحد أمرين ، إما أن تقتنع الصفوة العلمانية وتحول إلى الأخذ بالمشروع الاجتماعى للدين ، وإما أن تتجح الصفوة العلمانية فى إعادة تنشئة الجماهير وفقا لقيمها العلمانية الغربية ، ومن الواضح أن البديل الأول أيسر من الثانى (٢) .

٤ - من الخصائص المميزة لحركة الاحياء الإسلامى الطابع الحضري للحركة ، فبرغم

أن الريف أكثر تدينا من الحضر ، إلا أننا نجد عادة أن السياقات الاجتماعية الحضرية هى الأكثر ملاءمة لظهور جماعات الاحياء الإسلامى . ولتوضيح ذلك يكشف المتتبع لظروف الثورة الإيرانية أن الاحياء الإسلامى بدأ أولا من المناطق الحضرية وبخاصة الاحياء الشعبية فى العواصم الأساسية (٣) . وإلى جانب المناطق الشعبية التي تعاني عادة من نقص الخدمات وصعوبة ظروف الحياة نجد أن المناطق الحضرية المتخلفة تكون عادة هى الأطراف التي

تستقبل القادمون الجدد من الريف . يؤكد ذلك الدراسة التي أجراها سعد الدين ابراهيم عن اثنين من الجماعات الإسلامية في مصر ، حيث تأكد له أن ثلثي الأعضاء يسكنون المدن الصغيرة أو الحضرية ، ولكنهم نوى خلفية ريفية ، ولدوا في الريف أو المدن الصغيرة ، ثم جاؤا إلى المدن الكبيرة إلى أن التحقوا بالجماعات الإسلامية ، وقد جاء معظمهم إلى القاهرة والاسكندرية وأسيوط ليلتحقوا بالجامعة بعد أن أنهوا دراستهم الثانوية . ويعيش نصفهم تقريباً بمفرده وليس مع أسرهم . وحوالي ثلث الأعضاء ولدوا في مراكز حضرية وعاشوا في مجتمعات محلية صغيرة حتى سن العشرين (٤) . وقد أكدت دراسة أجريت عن المحجبات في مصر أنه من حيث انبعاث نجد أن ٥٤,١ ٪ ولدن في القاهرة ونجد ٠,٥ ٪ في الاسكندرية ، ١٥,٥ ٪ في حضر الوجه البحري ، ٢١,٢ ٪ حضر الوجه القبلي (٥) . وإن اختلفت نتائج هذه الدراسة عن الدراسة السابقة إلى أنه تؤكد على السياق الحضري باعتباره السياق الذي يشكل إطار لحركة الاحياء . يؤكد ذلك البيانات المتعلقة بمحل إقامة المحجبات ، إذ نجد أن ٧١,٧ ٪ من عينة الدراسة يعشن في القاهرة وأن ٥,٣ ٪ يقمن في حضر الوجه البحري و ٢٢,٥ ٪ يعشن في حضر الوجه القبلي (٦) . وهى المعطيات التي تؤكد ما ذهبنا إليه من أن السياق الحضري عادة ما يكون هو السياق الملائم بدرجة أكثر لظهور حركات الرفض والاحياء (*) . ويرغم التأكيد على انتماء أعضاء الجماعات الإسلامية الى السياق الحضري إلا أن ذلك لا يمنع أن

(*) في هذا الإطار لنا ملاحظتين : الأولى تنطلق بأن من النتائج المثيرة التي برزت من خلال دراسة المحجبات التي أجرتها الدكتورة زينب رضوان الأستاذة بكلية الدراسات العربية جامعة القاهرة ، أن الوجه القبلي يقيم فيه نحو ٢٢,٥ ٪ مقارنة بنحو ٥,٢ ٪ من المحجبات يقمن بالوجه البحري . وهذا الأمر الذي يؤكد أن عملية الاحياء هي نتاج الصدام بين القيم التي تؤثر على مشاعر الثقافة التقليدية من ناحية وبين الثقافة التقليدية التي يمثل الدين عنصراً محورياً في بنائها من ناحية ثانية .

أما الملاحظة الثانية فتتعلق في الخلاف بين طبيعة الاحياء الإسلامي في الحضر وتطيره في الريف ، إذ نجد أن الاحياء الإسلامي يتخذ في الريف أحيانا طابع الانضمام الكثيف والمطرد للطرق الصوفية ، وذلك يرجع للطبيعة الريفية الهادئة التي قد تتطلب تدبيرا هادئا يشق معها ، ذلك إلى جانب أن التدين في الريف عادة ما يتخذ الطابع العاطفي والمشاغري ومن ثم تكون الطرق الصوفية هي الأقرب ، بدلا من عنف الجماعة الإسلامية الحضرية ، هذا إلى جانب غياب تحدى السلطة في الريف على عكس وجودها بممارستها التي قد تثير العواطف الدينية للمسلمين في الحضر ، الذين عادة ما يمتلكون مستويات أعلى من

غالبيتهم من أصول ريفية . بل أن هذه الجماعات بعد تشكيلها فى الحضر تنظر إلى الريف باعتباره المجال الطبيعى لانتشارها . ويرجع بروز السياق الحضري كإطار للمشاركين فى عمليات الاحياء الإسلامى لعدة عوامل . من هذه العوامل أن السياقات الحضرية ، خاصة الشعبية والمتخلفة هى فى العادة السياقات التى تعاني فعلا من مشكلات هائلة . فإلى جانب أن أبناءها هم المتعلمون ، فإنهم الذين يعانون من مشكلات الإسكان وارتفاع الأسعار وانخفاض الدخل ، وتبنى فرص الحياة بصورة عامة إذا قورنت بالاحياء الراقية الأخرى فى المدينة الحضرية . أما العامل الثانى فيتمثل فى أن السياق الحضري يقع على ساحته ما يسبب الاثارة وازدياد التوتر . وذلك بسبب تعرض هذه السياقات لانتشار السلع المستوردة والترفيه التى تستثير حرمان المحرومين ، إلى جانب التناقض الاعلامى الذى أشرنا إليه . وهى كذلك السياقات التى يسودها ارتفاع الأسعار فى مواجهة الدخل المنخفضة . وهو الأمر الذى يعمق لدى أبناء هذه السياقات مشاعر الاجباط المتزايدة ، ويجعلها أكثر استهدافا لمزيد من التوترات. هذا إلى جانب أن ساكنى هذه السياقات يمتلكون غالبا تماسكا قيميا ودينيا يتصادم عادة مع أية قيم أو أفكار غريبة قد تجرح الحس الدينى . ويتمثل العامل الثالث والأساسى فى التواجد المكثف للنظام السياسى والصفوة العلمانية المسنولة عن كل هذه المشكلات فى السياق الحضري . ومن ثم فامكانية متابعة السلوكيات الاجتماعية للصفوة واردة ، ومن ثم فامكانية النقد مطروحة ، ولأن المشكلات قائمة والتوترات مختزنة ، فالبحث عن بديل لما هو قائم يكون عادة هو المخرج المنطقي والطبيعى فى هذه الظروف .

هـ - وتشكل الطبقة الوسطى الإطار الاجتماعى الرئيسى لعملية الاحياء الإسلامى . ويرجع انتماء غالبية أعضاء جماعات الاحياء الإسلامى إلى الطبقة الوسطى على اعتبار أن هذه الطبقة تمثل الرعاء الأخلاقى للمجتمع . ورغم أنه من الناحية التاريخية نجد أن الطبقة الوسطى هى التى أخذت بالسفور أولا ، فإننا نجدها الطبقة التى انتشر الحجاب بين انائها ، أولا أيضا ، وهى كذلك الطبقة التى تنتمى إليها غالبية الجماعات الإسلامية . ويرجع ذلك إلى أن الطبقة الوسطى هى فى العادة الطبقة التى تعاني من المشكلات الاقتصادية والتى تكون أكثر

إحساساً - بسبب طموحاتها - بمشكلات المجتمع عامة . فهي التي تعلم أولادها كي يصبحوا وسيلتها في الحراك الاجتماعي إلى أعلى ، ثم هي التي يعانى أبنائها من مشكلات الإسكان والمواصلات والدخل المنخفض ، بإيجاز نجد أن أفراد الطبقة الوسطى هم الذين تتكثف لديهم مشاعر الاحباط بسبب الطموحات العالية والمتصاعدة ، تلك التي أثارها أعاصير الانفتاح من ناحية ، ثم هي التي تعاني من الحرمان - بسبب دخولها المنخفضة - فيما يتعلق بأشباع حاجاتها الأساسية من ناحية ثانية . وبين الطموح المتنامي والحرمان المفروض تظهر الفجوة التي يشعر في نطاقها الإنسان بالاحباط ، ومن ثم محاولة البحث عن طريق جديد . وقد أكدت الدراسة الميدانية لظاهرة المحجبات في مصر أنهم ينتمون إلى شرائح الطبقة المتوسطة في المجتمع . فقد وجد أن ٥٣,٢٪ من عينة المحجبات يقع اجمالي دخل أسرهم في الشهر بين ٥٠ - ١٠٠ جنيه ، يليهم نسبة تصل إلى حوالي ١٤,٤٪ يقع اجمالي الدخل الشهري لأسهم بين ١٠٠ - ١٥٠ جنيه (٧) . هذا إلى جانب أن ٥٣,١٪ من أباء المحجبات من أصحاب المهن الادارية التنفيذية المتوسطة والمستغلين بالتجارة وأعمال البيع ، وأن متوسط الدخل الشهري للفرد من هذه الفئة يتراوح بين ٥٠ - ١٥٠ جنيه (٨) . أما بالنسبة للمسكن فنجد أن نسبة ٥٤٤ من أسر المحجبات تقيم في مسكن مكون من أربع حجرات ، وأن ٣٤,٤٪ يقمن في مسكن مكون من ثلاث حجرات ، وأن ١٣,٧٪ من أسر المحجبات يقطن مسكناً مكوناً من ٥ حجرات فالكثير وأن هناك نسبة ٨٪ يقطن مسكناً مكون من هجرتين . وهي الملامح التي تعكس من ناحية المسكن الشرائح المختلفة للطبقة المتوسطة (٩) . هذا إلى جانب انتمائهن إلى أسر تعكس حجم أسرة الطبقة المتوسطة ، إذ نجد أن ٢٥,١٪ من أسر المحجبات مكونة من سبعة أفراد ، ونجد ٢٣,٦٪ تنتمي إلى أسر مكونة من ستة أفراد ، وأن ١٧,٣٪ يصل عدد أفراد الأسرة عادة إلى أربعة أفراد ، وأن ١٢٪ ينتمين إلى أسر مكونة من ثمانية أفراد ، ٩,٤٪ ينتمين إلى أسر مكونة من تسع أفراد ، وأن ٣,١٪ ينتمين إلى أسر مكونة من عشرة أفراد (١٠) . وتؤكد دراسة أخرى أن معظم أعضاء الجماعات الإسلامية هم أبناء لعائلات عادية متماسكة، بمعنى أنها أسر لم تعاني من التفكك أو الطلاق أو الانفصال ، أو موت أحد الأبوين . أما عن انتمائهم الطبقي فيرجع

بالأساس إلى الشرائح المتوسطة والدنيا للطبقة المتوسطة (١١) . ويرجع بروز الطبقة الوسطى كإطار للجماعات الإسلامية إلى اعتبار كونها الوعاء الأخلاقي والثقافي للمجتمع ، وفي هذا الإطار فهي تختلف عن الطبقة العليا أو الطبقة الدنيا من حيث تمسكها بالأخلاق التي تعبر عن روح المجتمع واحتياجاته . ومن ثم فهي دائما حساسة لأي توجهات ثقافية قد تأتي من الخارج أو تنبثق من الداخل ، لأن اختيارها القيمي سوف يكون له الزامه التلقائي للمجتمع .

٦ - وتعتبر الطبيعة الشابة هي الخاصية المميزة لغالبية عضوية الجماعات الإسلامية التي يقع على كاهلها عملية إحياء الإسلام . وفيما يتعلق بعضوية هذه الجماعات نستطيع التفرقة بين مستويين ، المستوى الأول ويتصل بالأعضاء القياديين في الجماعات الإسلامية . ونستند في تحديد خصائص الأعضاء في هذا المستوى إلى دراسة ميدانية أجريت على بعض الجماعات الدينية في مصر . حيث تؤكد هذه الدراسة أنه بالنسبة لجماعتي التكفير والهجرة وشباب الإسلام ، فإننا نجد أن هناك بعض الخصائص المشتركة في قيادات هذه الجماعات . فمن حيث السن نجد أن كلا قائدي الجماعتين كان في سن الثلاثين من عمره . كلاهما قد تلقى درجة عالية من التعليم ، كلاهما له خبرته النضالية الطويلة فقد قبض عليه وأودع السجن . كلاهما كان عضوا في جماعة الإخوان المسلمين حينما كان صغيرا . كلاهما حسبما يؤكد أعضاء هذه الجماعات يتمتع بمستوى عال من القيادات الكارزمية . ويحكم علاقاتهما ببقية الأعضاء متصل الحب - الخوف . هذا إلى جانب الثقة والاعتقاد الراسخ من قبل كليهما في القرآن والسنة ، إلى جانب امتلاك كل منهما لفهم كامل للشئون القومية والاقليمية والعالمية . كلاهما كان ينظر الآخرين إليه باعتباره رجلا فاضلا ، شجاعا لا يهاب الموت ، وعبارة موجزة لديه شوق للاستشهاد (١٢) . وهو الأمر الذي يعني أن فترة الشباب هي الفترة الملزمة للانضمام إلى الجماعات الإسلامية وذلك لتمييز هذه الفترة بالنقاء والبحث عن الإيمان الطهارة والبساطة وكذلك البحث النؤوب عن اليقين ، وهي الجوانب التي يقدمها الدين الإسلامي بإقتدار . يلي ذلك الثقة في شئون الدين وملاسته للحياة الواقعية ، وهو ما يعني امتلاك قدر من المعارف الذي يتيح لهم امكانية المزاوجة بين الاطار الإسلامي ومعطيات الواقع المتجدد . بل ويتيح لهم طرح البدائل المنطقية والتصورية للصفوة الإسلامية .

أما فيما يتعلق بالمستوى الثانى وهو مستوى أعضاء الجماعة العابدين ، فإننا نجد أنه يتعلق بعمر أعضاء الجماعات الإسلامية ، فإننا نجد أن حوالى ٩٠٪ منهم فى عمر الشباب ، ويقعون بين سن الأربعين . وتؤكد إحدى الدراسات عن الجماعات الإسلامية أن أعضاء الجماعة عادة ما يتراوح عمرهم بين ١٧ - ٢٦ سنة حينما التحقوا بالعضوية الكاملة فى إطار تنظيمات هذه الجماعة . وأن متوسط العمر كان يتراوح بالنسبة لأحدى الجماعات حوالى ٢٢ سنة ، بينما هو ٢٤ سنة لأخرى ، وفى العادة يكون سن القادة أكبر قليلا من سن الأعضاء (١٢) . وإذا نظرنا إلى فئة الشباب التى تقع فى إطار المدى العمرى المشار إليه فإننا سوف نجد أن هذه الفئة هى أقل الفئات استيعابا لما هو قائم وأقلها تكيفا معه . فرباطها بالحاضر هزيلة للغاية ، فهى الفئة التى تهتم بالمستقبل أساسا ، هذا إلى جانب أن فئة الشباب هى أكثر الفئات طهارة ونقا . ومن ثم فليديها امكانية الاستثارة من قبل أى مظهر من مظاهر الفساد التى قد تواجهها . ثم أنها الفئة الأقل خضوعا للقواعد التى يسنها المجتمع ، هذا بالإضافة إلى أنهم مازالوا فى غالبيتهم وبخاصة من هم بين سن الثلاثين يخضعون لعملية تشكل ، ومن شأن هذه العملية أو المرحلة أن تجعلهم أكثر استهدافا للتوترات ، ثم أنهم فى الغالب يعانون من المشكلات الاجتماعية والاقتصادية الناتجة عن سلوكيات النظام السياسى . إضافة إلى أنهم الفئة التى تبحث عن إيمان نقى وبسيط وهو ما يمكن أن يقدمه الإسلام . لا يقول الرسول الكريم (اللهم الهمنى إيمان البسطاء) .

٧ - ويعتبر ارتفاع مستوى العقلانية المستند إلى ارتفاع مستوى التعليم من الخصائص الرئيسية المميزة للمتمسكين بحركة الأحياء الإسلامى المعاصرة . حيث نجد أن أغلب الذين انضموا إلى هذه الجماعات ممن نالوا حظا كافيا من التعليم (التعليم فوق المتوسط والجامعى) . إذ كشفت إحدى الدراسات التى أجريت على الجماعات الإسلامية فى مصر أن معظمهم من خريجي الجامعة أو ملتحقين بها وقت القبض عليهم . بينما كان الباقى مازال فى المدارس الثانوية . وأن معظم الذين قبض عليهم فى هذه الجماعات من المثقفين أو المهنيين فمثلا كان هناك من المستخدمين بالحكومة خمسة مدرسين ، وثلاثة مهندسين ، وثلاثة أطباء ، وثلاثة من

المختصين في الفكر ، ومنهم ثلاثة صيادلة ، ومحاسب (١٤) . وهو الأمر الذي يؤكد انتمائهم الى الطبقة المتوسطة التي ترى في التعليم القناة الوحيدة والاساسية لتحقيق الحراك الاجتماعى . يؤكد ذلك أن المستوى التعليمى والمهنى الذى حققه أعضاء الجماعات أعلى بصورة واضحة من المستوى الذى حققه آباؤهم (١٥) . هذا إلى جانب أن التعليم حينما يرتبط بعامل السن فى طابعه الشبابي ، فإنه يخلق فى النهاية مجتمعا شبابيا تسوده ثقافة مشتركة ، لها قيمتها ومعاييرها ولها أخلاقياتها وبتناقضاتها مع الثقافة العامة التى هى ثقافة كبار السن أو المؤسسة الاجتماعية والسياسية القائمة . هذا بالإضافة إلى أن التعليم هو المتغير الذى يساعد على ادراك الطبيعة الأساسية للإسلام ، ثم ما هو موقف التحديث وأثاره وطبيعة المشكلات التى تخلقت عنه . فالتعليم هو الذى بإمكانه أن يوفر لبيهم الحس النقدى لما هو قائم ، ثم هو الذى يجعل بإمكانهم وقدرتهم طرح البديل لذلك .

تأكيدا لذلك أننا نجد فى حالة الثورة الإسلامية فى ايران ، أن الذى قاد عملية الثورة والتوعية بالإسلام الصحيح ، والعمل على النقد الدائم والمستمر لممارسات النظام السياسى الذى ترأسه الشاه ، كانوا هم فقهاء الحوزة العلمية فى قم ، وما يتبعهم من المجتهدين والملا والمتلمذين عليهم (١٦) . ثم أن هذ الجماعة العلمية المثقفة هى التى تولت تأسيس الإطار التنظيمى لحشد الجماهير وتحريكهم فى اتجاه الاطاحة بالنظام القائم .

٨ - وتدور الخاصية الثامنة للأحياء الإسلامى حول النظر إليه باعتباره من طراز فكر الأزمة . حيث يظهر الأحياء الإسلامى حينما يواجه المجتمع الإسلامى موقفا معقدا ومعصلا يحتاج إلى الخروج منه . وفى ذلك تشابه الظروف التى يظهر فيها الأحياء الإسلامى مع تلك الظروف التى ظهر فيها الإسلام باستثناء وجود النبى "صلى الله عليه وسلم" باعتباره الشخصية للهمة ذات الصلة بالسماء . وإذا كان ماكس فيبر عالم الاجتماع حذركم من ظهور الديانة ، أول هذه الشروط يتعلق بظهور النبوة ذاتها ، وربما العملية الدينية ككل . ففى الظواهر التى يمكن نسبتها إلى طبيعة المواقف الاجتماعية السائدة ، حينما تكون القيم الدينية

مهتزة ، بحيث يتهدد المجتمع بوقوع الانفجار الصريح فى اطاره ، من ثم تظهر الحاجة إلى موقف جديد فى مواجهة هذا الانهيار . ويتصل الشرط الثانى بأنه حينما يكون المجتمع متباينا فإن القضايا المتعلقة بمعنى العالم لن تكون هى ذاتها بالنسبة لمختلف طبقات المجتمع . ذلك يعنى أنه كان هناك ارتباطا بين الدلالة الاجتماعية لنسق الأفكار الدينية وطبيعة المصالح السائدة ، فإن الأفكار التى سوف يرتبط بها الإنسان سوف تعتمد على طبيعة المشاكل التى يواجهها والمصالح التى يستهدفها ، ليس بمعنى أن أنماطا معينة من المواقف التطبيقية تجعل أعضائها أكثر قبولاً لنمط معين من التفكير الدينى دون آخر ، أو لفكرة الخلاص ككل ولكن ، باعتبار أن هذه الأفكار تقدم حلولاً لمجموعة المشكلات التى قد يواجهها الإنسان فى المجتمع ، أو لأزمة المجتمع ذاته بما لا يجعله واقعا مشكلا . أما الشرط الثالث فيتعلق بارتباط فرص انتشار وسيادة عقيدة دينية معينة فى اطار وجود ثقافى محدد بمركز وفاعلية الطبقة التى تبشر بها ، وفى اطار بناء القوة أو السلطة الاجتماعية . خلاصة القول أن التنظيم الاجتماعى بأنساقه المتعددة يعتبر متغيرا تابعا لمتغير مستقل . يتمثل فى المثال الذى تقترضه العناية الالهية للمجتمع الذى تتحقق فى اطاره ارادة السماء ، التى ترسخ فاعليتها من خلال متغيرات وسيطة منها كإرادية الأنبياء ، وانهيار بناء الثقافة والقيم فى المجتمع ، وإسثار الصراع الاجتماعى فى المجتمع ، وتباين رؤية فئاته لمعنى الأشياء ، ومنها أيضا الوزن أو القوة الاجتماعية للطبقة أو الجماعة أو حتى الفرد المبشر بالديانة الجديدة (١٧) . وإذا كان مناخ الأزمة هو الذى يدفع إلى ظواهر الاحياء الدينى فى أبنية المجتمعات وأفكارها ، فإننا إذا تأملنا العوامل التى دفعت إلى ظهور الاحياء الإسلامى فى مختلف المجتمعات الإسلامية سوف نجد أن ظروف الأزمة كانت تسودها دائما . فلقد تاجعت الأزمة فى ايران حينما تبدت دلالات الانهيار الاجتماعى وانتشار ظواهر الفساد والترف على حساب مزيد من تعميق فقر الجماهير وحرمانها . وحينما بدأت تفرض على المجتمع توجهات قيمية وثقافية وأيديولوجية تتباين إلى حد كبير مع توجهاته الأساسية . وفى مصر كانت فترة الانفتاح الاقتصادى هى الفترة التى شاعت فيها قيم الاستهلاك والترف إلى جانب سلوكيات الاستهلاك ، بحيث يمكن أن يقال بإيجاز أن فكر الاحياء

دائما هو من نوع فكر الأزمة المجتمعية .

٩ - من الخصائص الرئيسية لحركة الاحياء الإسلامى أنها تتخذ عادة نموذجها من المجتمع الإسلامى الأول ، مجتمع الرسول الكريم وخلفائه الراشدين ، فقد قابل الخلفاء الراشدون مجتمعا له ظروفه المتغيرة عن مجتمع الدعوة الأولى ، ومع ذلك لم يخرجوا عن موثيق الإسلام الأساسية ، ولكنهم واجهوا ظروف الواقع المتغير بالقياس والاجتهاد ، غير أن ذلك تم فى إطار عدم الخروج على الأطار الأساسى للإسلام . كانت للأئمة اجتهاداتها القوية ، ومارس الفقهاء ملاسة النصوص - باستخدام المناهج الإسلامية الموصى بها لظروف الواقع المتغير - وخرجوا علينا بمذاهب متنوعة ، اتفقوا كلهم حول النصوص ، واختلفوا حول فهمها بالنظر إلى كونهم يعيشون واقعا ويعبرون عنه . وشهد الإسلام نتيجة لذلك ظهور مذاهب الشافعية الميسرة فى مواجهة الحنبلية الصارمة والملتزمة ، واجتهدوا فاصابوا ولكنهم كانوا ملتزمين جميعهم بتصور المجتمع الإسلامى الأول ، كما شخصت ملامحه موثيق الإسلام وسيرة الرسول الكريم وممارسات الخلفاء الراشدين . لكنهم لم يفعلوا مثما فعنت الصفوات العلمانية المعاصرة التى أصابها الانبهار بحضارة الغرب وأصابها النوار من انجازاتها فحاولت نقلها وغرسها فى مجتمعاتنا ، ناسين أن الواقع مختلف وأن البشر هنا لهم اسلامهم ولهم قيمهم أيضا . ومن ثم لم تحاول هذه الصفوة العلمانية تطوير تراثها ، ليصبح فى إمكانه استيعاب متضمنات التقدم الغربية المتاحة والتى قد تتلاءم معه . ولكنهم - أى الصفوة العلمانية - عن كسل عقلى - رأوا أن تقليد الغرب أكثر يسرا وأن القضاء على التراث أكثر سهولة من تطويره .

١٠ - وتعلق الخاصية الأخيرة بالغرب والعلمانية باعتبارها رموزا مضادة لحركة الاحياء الإسلامى . وإذا كنا قد أشرنا إلى القدرة على الاستمرار باعتبارها إحدى خواص حركة الاحياء الإسلامى ، فإن ذلك قد تحقق لأن لها علاقة المد والجزر مع العلمانية والغرب اطارها المرجعى . وتكشف قراءة التاريخ عن امتلاء الذاكرة المسلمة بخبرات مؤلة للغرب . فليها خبرة انتزاع الأندلس ، وتمى الذاكرة المسلمة خبرة تقطيع أوصال الخلافة العثمانية آخر الخلافات

الإسلامية . كذلك تعنى الذاكرة المسلحة أيضا خبرة الحروب الصليبية ومحاولة الحصول على الأرض تحت شعارات الحفاظ على أرض المسيح . وأيضا خبرة الاستعمار والنهب الاقتصادي وتجذير التخلف فى مجتمعات العالم الإسلامى مازالت لها حضورها العاطفى فى العقلية المسلمة . وبعد أن نالت المجتمعات الإسلامية استقلالها كانت قوى الغرب قد خلقت الصفوات العلمانية لكى تحافظ على الميراث الاستعماري الثقافي - وقبل أن تنصب الحراس العلمانيون فى مواقعهم شوهت الثقافة والمجتمع والمثل الإسلامية ووصمتها باعتبارها ميراثا تقاليديا متخلفا . وهى الآن تحاول أن تخرق جدية المجتمعات الإسلامية وقدراتها على الانتاج بقيم وتوجهات استهلاكية شرهة ومترفة . وهى كلها قيم وتوجهات تتناقض وروح الإسلام وبساطته ، ومن ثم فالغرب والعنانية والاستهلاك الترفى ثالث رمزى يشير الوعى والعواطف الإسلامية ويستدعي دائما ذكريات التاريخ المؤلمة .

ثالثا : اتجاهات الاحياء الإسلامى .

من الواضح أن حركة الاحياء الإسلامى فى مذاهبها الفكرية المختلفة لم تشكل اتجاها فكريا واحدا ، لأن فكر الاحياء ذاته لم يكن امتدادا لتيار فكرى واحد ، ولكنه فكر تولد نتيجة للتفاعل والصراع بين رواقد ليست مختلفة فقط ، ولكنها متضادة ومتصارعة كذلك . إذ يكشف تحليل أفكار الاحياء الإسلامى عن تأثرها بثلاثة رواقد أساسية . الرافد الأول هو الدين الإسلامى ، الذى يمتلك تصورا متكاملًا عن المجتمع يمكن أن نصل إليه من خلال تحليل الوثائق الأساسية للإسلام (القرآن والسنة) واجتهادات الفقهاء . ويمكن القول بأن هذا الرافد قد قامت حركات تاريخية عديدة تحاول الحفاظ عليه تقيًا فى أصوله الصحيحة وآخرها حركة التصحيح التى قام بها الشيخ محمد بن عبد الوهاب والمعروفة بالحركة الوهابية . ويمثل الرافد الثانى فى الأفكار الغربية التى جاءت الى الشرق الإسلامى تحت شعارات العلمانية ، بحيث تدعت هذه الأفكار مرة بقوة الاستعمار المسلحة ، ومرة أخرى بالصذرات الوطنية ذات التوجهات العلمانية التى دربت ونشأت على قيم الغرب ومفاهيمه . وكما أشرنا ترى العلمانية ضرورة أن

ينسحب الدين عن الحياة العامة إلى الضمير الفردي ، لأن لدى العلمانية إيمان أساسي وأصيل بانفصال الدين عن الدولة . بينما الرافد الثالث يتعلق بطبيعة متغيرات الواقع المتغير ، فمما لا شك فيه أن مياه كثيرة قد جرت في النهر الإسلامي منذ القرن الهجري الأول ، طفت على السطح ظواهر ومشكلات كثيرة ، وتفاعل المجتمع الإسلامي مع مجتمعات محيطة في مختلف فترات التاريخ ، بعضها متخلف عنه فتأثرت به ، وبعضها متقدم في فترات تاريخية حديثة ففزا عالم الإسلام بقيمه وأفكاره ، ومن ثم شكل تحديا أمام المسلمين أن عليهم تطوير فكرهم لكي يتعاملوا مع متغيرات الواقع المتجددة بكفاءة وقدرة . ولقد تفاعلت هذه الروافد الثلاثة فأنشأت لدينا ثلاثة اتجاهات . الأول العلمانية باعتبارها تيارا يرى ضرورة أحداث تحول شامل في المجتمع ، وضرورة أن يحدث الانفصال بين الدين والدولة من ناحية وبين الدين والمجتمع من ناحية ثانية ، أي أن يصبح الدين جوهر الضمير الفردي وليس أساسا للتنظيم الاجتماعي . أما الاتجاه الثاني فهو الأصولية الإسلامية ، التي ترى أن لا تفريط في الدين ، وأن الله أعلم بأحوال خلقه ، وأن تنظيمه للحياة شامل ونهائي ، فالإسلام ديانة للعالمين وإذا أردنا التقدم والتطور ، السؤدد والسيادة ، فعلينا أن نأخذ بأصول الإسلام . فلا انفصال للدين عن الدولة ، ولا انفصال للدين عن المجتمع ، ولا لتراجع الدين إلى مستوى الضمير الفردي . وتعتبر التحديثية هي الاتجاه الثالث التي تولد عن هذا التفاعل ، حيث يؤمن هذا الاتجاه بأن الدين يشكل قاعدة للتنظيم الاجتماعي والسياسي ، ولا انحراف عن ذلك لكننا في عالم متغير ، وفي هناك ما يمنع أن نأخذ من حضارة الغرب ما لا يتعارض مع تراثنا عينا أن نوفق بين الفكر الذي صنع مجدنا في الماضي ، والفكر الذي أسس تقدم الآخرين في الحاضر ، علينا أن نزأوج دائما بين إيماننا الديني والعلم الحديث ، فبالعلم والإيمان يتقدم المجتمع . وإذا كان طه حسين هو الرائد المبرز في الاتجاه العلماني الأول ، فرشيد رضا هو السلفي الذي ناضل من أجل الحفاظ على أصول الإسلام ، بينما كان محمد عبده الامام الذي حاول الاستفادة من منجزات العلم لتثبيت دعائم الدين وسوف نعرض بإيجاز فيما يلي لهذه التيارات الثلاثة .

١ - العلمانية وانفصال الدين عن الدولة والمجتمع .

منذ منتصف القرن التاسع عشر اجتنبت الأيديولوجيات العلمانية (الليبرالية ، والوضعية ، والقومية العنصرية ، والماركسية ... إلى آخر هذه الأيديولوجيات) بعض رواد الفكر الإسلامي بما فيهم بعض الأفراد الذين ينتمون إلى الصفوة السياسية . ومع سيطرة أوروبا على ظروف الحياة المادية في مجتمعات الشرق الإسلامي ظهر الفكر الأوربي العلماني باعتباره الأداة المناسبة للتعامل مع الواقع وحل مشكلاته . بينما يكفى الدين - في أحسن الأحوال - أن يقوم بدور الحارس على ضمير الإنسان . ويختلف التفكير العلماني إلى حد كبير عن التفكير الديني ، إذ يرى أصحاب هذا الفكر أن التحول إلى التفكير العلمي فرضته ظروفها واقعية وفكرية كثيرة . أبرزها ظهور الدولة القومية وانفصالها عن الدين ، وأيضا الإيمان بالعقل الإنساني المزود بالعلم والقادر على صياغة أو اكتشاف القوانين التي يمكن أن تصلح أساسا للتطور أو التقدم . ولقد تطلب ترسيخ العلمانية وانتشارها تغييرا في طبيعة النظم التعليمية والعلائقية ، وتطلب أيضا تطويرا لنمط من التفكير ناتج عن إبداع الإنسان . وتحت تأثير ازدهار العقلانية يمكن أن يكون هذا النمط من التفكير هو الضابط لايقاع تفاعل الإنسان مع واقعه ، وهو الذي يشكل نظريته للحياة .

وبعد اكتمال نمو التفكير العلماني في أوروبا تأسست مجموعة من الظروف التي هيأت انتقال العلمانية إلى الشرق الإسلامي . من هذه الظروف أنه كان هناك تدرجا واضحا في فرض التحول العلماني على الشرق الإسلامي فقد كانت البداية بالصفوة السياسية ، ثم استمر التحول من خلال الصفوة البيروقراطية ، ثم أنجزت الصفوة العسكرية للتمسات الأخيرة في عملية التحول هذه . ولقد تركزت جهود هذه الصفوات - كهدف إستراتيجي - في العمل على دفع الدولة والمجتمع في طريق العلمانية من خلال إضعاف قبضة رجال الدين كما أشرنا . يضاف إلى ذلك أن هناك ظروفًا عالمية ساعدت على ذلك . ففي أعقاب ازدهار مفاهيم الدولة والعلمانية في أوروبا ، إنتقلت هذه المفاهيم - وما يرتبط بها - إلى الشرق الإسلامي من خلال السعي لنقل التكنولوجيا والأفكار المتقدمة تارة ، وتارة أخرى من خلال التغلغل الاستعماري كما حدث في عصر اسماعيل ، وتارة ثالثة من خلال سعي الصفوة العلمانية التي شوهت توجهاتها

الأساسية . في مقابل ذلك فإن جمود الصفة الدينية يعتبر أحد العوامل الأساسية الى ساعدت على هذا الانتقال العلماني ، فقد كان من الممكن ايقافه لو أن رجال الدين قد تمكنوا من تطوير تصور ملائم وقادر على التعامل مع التفاعلات الواقعية المتغيرة . لو أنهم فعلوا ذلك لتمكنوا من تجديد تراثهم من ناحية ، ولقنعوا الطريق أمام الأفكار الغربية الوافدة من ناحية أخرى ، ولأكدوا أنهم وتصوراتهم يشكلون عنصرا يتكامل عضويا مع مجتمعاتهم (١٨) ، بحيث تكون أقدر على دفعها على طريق التقدم والتطور .

غير أننا لا نستطيع أن نقول أن العلمانية حينما جاءت إلى الشرق الإسلامي استطاعت تأسيس تقدمه أو تظوره ، فنظرا لتمسك الجماهير بقيمتها الإسلامية نجدها قد رفضت الاندفاع في هذا الاتجاه ، ومن ثم ظلت دائما الاطار الذي تخرج منه الصلوة أو الاحياء الديني هذا إلى جانب أن التطور في الشرق الإسلامي ليس من الضروري أن يكون ذات التطور مع الغرب الأوربي . ولبيان زيف هذه المقولة نجد أن العلمانية حينما جاءت إلى المجتمعات الإسلامية خلقت في أبنيتها بعض المضلات ، أولها أن الصراع التاريخي الذي حدث في المجتمعات الغربية والذي أدى إلى ظهور مفاهيم الدولة والعلمانية كان صراعا مرحليا ارتبط بفترة تاريخية معينة ، انتصرت في اطاره صفوات الحاضر والمستقبل على صفوات الماضي ، أما الصراع في الشرق فيحتمل دوامه ، أولا لأنه صراع غريب لا مبرر له ، وثانيا لأنه بين صفوات تمتلك تصورات متناقضة ، ويمتلك كل منهما قدر من الرشيد ، ومن المحتمل أن يحدث الصراع ويستمر إذا استمرت موازين القوى دقيقة ومتوازنة وثانيها ، أن مجتمعات الشرق الإسلامي التي وفدت إليها هذه التصورات تمتلك - دون معظم مجتمعات العالم - تصورات مقابلة . ومن ثم فالتوتر والصراع هنا لن يكون من أجل التكيف ، ولكنه سوف يكون أكثر حدة لأنه سوف يتعلق بفرض تصور على آخر . والأكثر من ذلك أنه صراع بين صفوة تمتلك أسباب القوة لكنها تفرض تصورا غريبا من حيث جذوره البنائية وبين صفوة لا تمتلك أسباب القوة لكنها تمتلك تصورا له جذوره البنائية والحضارية . وثالثها أن استمرار هذه القوى المتصارعة ، ومن ثم استمرار الصراع بينها سوف يكون له آثاره المدمرة ، التي قد تساعد على خلق تشوه

بنائى قد تعانیه هذه المجتمعات ، أو قد يؤدى إلى انخفاض حجم المشاركة من قبل الذين لا ينتمون إلى التصور الموجه للتنمية أو التقدم ، أو إلى تلجر العنف مرحليا حينما يختل التوازن بين القوى المختلفة . ونتيجة لذلك مزيدا من التمرق للمجتمع ، ومزيدا من تلكز التنمية ، ومزيدا من انخفاض الانتاجية ، وانسحابا متزايدا عن المشاركة فى دفع التنمية حسب تصور الطرف الآخر (١٩) .

ويرغم انتقال العلمانية إلى الشرق الإسلامى ابتداء من القرن التاسع عشر ، فإنها لم تتجح فى دفع مجتمعاتها إلى الأمام بحسب التصورات المتوقعة . فقد عجزت عن أن تشكل دوافع قيمية تحفز الجماهير المسلمة على المشاركة ، ثم هى أخيرا مازالت فى وجودها موضع جدل وخلاف ، خاصة أن الجماهير المسلمة بصفتها المتعلمة بدأت تطرح تصورات بديلة .

٢ - التحديثية ، والتوفيق بين قيم الغرب وإسلام الشرق .

تعتبر التحديثية البديل الثانى الذى ظهر خلال الفترة التاريخية التى تعرضت فيها مجتمعات الشرق الإسلامى لغزو العلمانية الغربية . وإذا كانت العلمانية تشكل موقف هؤلاء الذين أنبهروا بالحضارة الغربية والتقدم الغربى ، ومن ثم فقد حاولوا - مخلصين أو متأمرين - نقله إلى مجتمعاتهم . فإن التحديثية بنت وكائنها رؤية هؤلاء الذين يبحثون عن موقف متعقل . فهم يؤمنون بأن الإسلام أطارهم الأساسى ، وأن بهذا الدين تنظيم متقن للحياة كما أن به توقع دقيق لما سوف يحدث فى الآخرة . غير أن مجتمعات الشرق الإسلامى أصابها الانهيار وأصبحت متخلفة فى مواجهة مجتمعات الغرب التى قطعت شوطا على طريق التقدم لأسباب لا تتصل بمقولات الإسلام فى أصولها النقية والصحيحة . ومن ثم فإنهم من الممكن انتقاء بعض العناصر التى يسرت التقدم فى حضارة الغرب ، دونما أن تكون هذه العناصر المنتقاة متعارضة مع تعاليم الدين وشرائعه خاصة أن الإسلام دين يحض على التجديد والسعى من أجل المعرفة .

تتفق الرؤية التحديثية على النظر إلى الدين باعتباره موجه للسلوك السياسى وذلك لعدة اعتبارات . أولاها ، النظر إلى الدين باعتباره منظومة من المعتقدات والواجبات الأخلاقية التى

تشكل جوهر ضمير الإنسان المسلم وتنظم علاقاته بالآخرين . وثانيها ، باعتبار أن الدين يشكل أيديولوجية حياة على مستويات متعددة . وثالثها ، النظر إلى الدين باعتباره رمزا للهوية الثقافية . وفي هذا الإطار يشترك التحديثيون مع غيرهم من أصحاب التوجهات الدينية في التأكيد على أن كل المسلمين يشتركون في التفسير الديني للحياة . فكل الأحداث يمكن أن تعطي معنى وقيمة في ضوء ثوابت لا شك فيها هي وحدانية الله ، ورسالة محمد صلى الله عليه وسلم .

وفي هذا الإطار تعتبر التحديثية هي إحدى الاستجابات البديلة للتحدي العلماني ، فضلا عن كونها تؤكد على القرآن والسنة والشرعية الإسلامية كأساس لتنظيم الحياة . ومن ثم فإننا نجد أنها تقوم بأعادة التأكيد على دلالتها بالنسبة للظروف المعاصرة والمتغيرة . فالقرآن دعوة إلى التقدم الإنساني فهو الذي (وضع القيود على العبودية ، والذي نص على تحسين أوضاع المرأة ، والذي نهى عن الإسراف ، والذي دعا إلى التضامن والإخاء) ، ومن ثم فقد كان هو الذي شكل قفزة للامام بمجتمع الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي .

ومن ثم ترى التحديثية أن الالتزام الحرفي بالقرآن والسنة قد يؤدي في الكثير من المجالات إلى معارضة المعنى الحقيقي لها . وأن على المسلمين البحث عن المعنى والقصد الأخلاقي وراء سلوك الرسول وصحابته . وتؤكد النزعة التحديثية على أن الشريعة تم تشكيلها وتجسيدها بواسطة فقهاء كانوا منشغلين باستنباط طريقة اسلامية للحياة البني تناسب أحوال زمانهم . إذ تعتبر الشريعة نتاجا نهائية لعملية طويلة من التشريع . وحتى نستطيع استنباط الأحكام الشرعية التي تلائم الواقع المتغير الذي نعيش في إطاره ترى التحديثية الاهتمام بمقولات المصلحة والاجتهاد ، وتأمل العمل وفقا لهما لانتاج تشريع حديث يجمع بين مثالية الإسلام والصلاحيات للحياة الحديثة .

ويرى همفريز Hamphreys أن التحديثية قد واجهت صعوبات في العالم الإسلامي لسببين أساسيين . الأول أنها لم تكن قادرة على تحقيق انجاز نظري شامل ومتسق داخليا على

النحو الذي استطاعته الأصولية الإسلامية . والثانى أنها عجزت عن دفع الاتهام الذى وجهته نحوها الأصولية ، بانها تعتبر غطاء للعلمانية والاتحلال الأخلاقى المرتبط بها . ويؤكد همفريز أنه برغم ذلك فإنه من الواضح أن التحديثية كان لها تأثيرها على الومى الإسلامى المعاصر ، مؤثر ذلك عدة دلالات ، أولها أرقام مبيعات كتاب الإمام محمد عبده (رسالة التوحيد) ، وأيضا كتاب محمد حسين هيكل (حياة محمد) حيث يشير ذلك إلى نبوع أفكارهما باعتبارهما اثنين من أهم كلاسيكات النزعة التحديثية . وثانيها التفسيرات الحديثة للإسلام تلك التى يتم تدريسها فى المدارس الحكومية فى كل من مصر وسوريا وغيرهما من المجتمعات الإسلامية . وهى تفسيرات ذات روح تحديثية . وثالثهما أن كتابات الاخوان المسلمين فى أواخر الأربعينات وأوائل الخمسينات كانت ذات أسلوب أصولى نصالى ومحتوى تحيى . وبالرغم من الصراع بين نظام عبد الناصر وجماعة الاخوان المسلمين فإن كتابات اثنين منهم على الأقل - سيد قطب ومصطفى السباعى - قد ساهمت فى تشكيل الأيديولوجية الحكومية التى تحمل عنوان الاشتراكية العربية (٢٠) .

وإذا كان الإمام محمد عبده هو الرائد المبرز للنزعة التحديثية ، فإننا نوجز موقفه المعبر عن هذه النزعة . حيث نجد أنه قد فهم الإسلام باعتباره مبدأ ردد من شأنه أن يمكن المسلمين من التمييز بين الصالح والطالح من مختلف وجوه التغيير الحاصل . لذلك كانت المهمة التى اضطلع بها الإمام محمد عبده ذات شقين : أولا ، إعادة تحديد ماهية الإسلام الحقيقى ، وثانيا النظر فى مقتضياته بالنسبة إلى المجتمع الحديث . كان الهدف الأول هو الأهم ، بل اعتبره أهم أهداف حياته . وهو يحدد هذين الهدفين فى مطلع سيرة حياته فيقول : (الأول : تحرير الفكر من قيد التقاليد ، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف ، والرجوع فى كسب معارفه إلى ينباعها الأولى ، واعتباره من ضمن موازين العقل البشرى التى وضعها الله لترد من شططه ، وتقلل من خلطه وضبطه . لتتم حكمة الله فى حفظ نظام العالم الإنسانى ، وأنه على هذا الوجه يعد صديقا للعلم ، باعثة على البحث فى أسرار الكون ، داعيا إلى احترام الحقائق الثابتة مطالبا بالتعويل عليها فى أدب النفس واصلاح العمل . كل هذا أعده أمرا واحدا . وقد

خالفت في الدعوة اليه رأى الفئتين العظمتين اللتين يتركب منهما جسم الأمة : طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم ، وطلاب فنون هذا العصر ومن هو في ناحيتهم .

أما الأمر الثاني فهو اصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير . وهناك أمر آخر كنت من دعائه والناس جميعا في عمي عنه ويعد عن تعقله ، ولكنه هو الركن الذي تقوم عليه حياتهم الاجتماعية ، وما أصابهم من الوهن والضعف والنذل إلا بخلو مجتمعهم منه ، وذلك هو التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب وما للشعب من حق العدالة على الحكومة . نعم كنت فيمن دعا الأمة المصرية الى معرفة حقها على حاكمها ، هذه الأمة التي لم يخطر لها هذا الخاطر على بال منذ مدة تزيد على عشرين قرنا . دعوناها الى الاعتقاد بأن الحاكم وأن وجبت طاعته هو من البشر الذين يخطئون وتقلبهم شهواتهم وأنه لا يرده عن خطئه ولا يقف طغيان شهوته إلا نصح الأمة بالقول والفعل (٢١) (٥) .

ويؤكد همفريز أن هناك مجموعة من الفروق والاختلافات النظرية بين النزعة التحديثية والعلمانية . وهي فرق واضحة تماما على المستوى النظري وان تداخلت النتائج العلمية لهما . إذ تعتقد التحديثية مثلا أن الفهم النقدي للواقع الاجتماعي المعاصر ضروري قبل أى محاولة لاعطاء قيمة ومعنى اسلاميين لهذا الواقع ، من ناحية أخرى قد تلجأ العلمانية الى الرموز الإسلامية الثقافية عندما يبدو أن الاتجاهات الشعبية تطالب بذلك ، ونتيجة لذلك ينشأ نوع من

(٥) حاول البعض التشكيك في مدى الاقتناع الشخصي للإمام محمد عبده بحقيقة الإسلام . فاعتبره كرومر من اتباع مذهب اللاترية ، وسجل بلنط في يومياته هذه الملاحظة (أخشى أن يكون إيمانه بالإسلام ضعيفا ضعفاً إيماني بالكنيسة الكاثوليكية) ، ومن ثم أيضا ما ألح إليه بعض نقاده من المسلمين . كتساهله في امام فروضه الدينية كمسلم ، بما فيه حتى واجب الصلاة اليومية . ان مثل هذه الاقوال حتى لو أخذت على حرفيتها ، لا تقوى على الصمود لا في وجه البيعة الواردة فيما كتبه هو ، ولا في وجه شهادة الواقفين عن كتب على حركة تفكيره . فقد شهد رشيد رضا ، كاتب سيرة حياته ، بإيمانه الشخصي قائلًا أن الإمام محمد عبده كان في هذه الأمور يتبع التقليد الأساسي للتقوى الإسلامية . تقليد الغزالي والذين ذهبوا إلى أن الخشوع وحضور القلب في الصلاة واجب ، فهو ركن من أركان الصلاة وشرط لصحتها أو قبلوها « ٢٢ » . ويفض النظر عن صحة شهادة الشيخ رشيد رضا ، فلا تخفى الاغراض الكامنة في أقوال كل من بلنط وكرومر

الغموض والالتباس ويصعب تحديد هل تحاول الحكومة بإخلاص الوفاء بالتحديث أم تسعى لهل وسط مع الواقع الاجتماعى من موقف علمانى .

وفى مواجهة هذا الغموض يقارن همفريز بين المنظور السياسى لكلا التوجهين على النحو التالى :

١ - بينما تؤكد العلمانية أن الهوية العينية للفرد ليست لها مترتبات ونتائج سياسية ، من منظور علمى قد تسمح باحتكار المسلمين للمناصب ذات الحساسية حتى لا تتغير الاتجاهات الاجتماعية . بيد أن ذلك لا يمنع - على الأقل على المستوى الرسمى - من احتلال أبناء الأقليات الدينية الأخرى لنفس المناصب . فيما يتعلق بذلك تواجه النزعة التحديثية معضلة ، فهى تقدر المواطنة المتساوية والمساواة بين المواطنين - لكنها ترغب فى إقامة دولة تحدد فيها القيم الإسلامية حقوق وواجبات المواطن . أما فيما يتعلق بالجهاز السياسى ، فإن أكثر الحلول شيوعا فى هذا الصدد فتمثل فى احتفاظ المسلمين بمنصب رئيس الدولة وترك البرلمان والوزارة مفتوحتان لغير المسلمين .

٢ - تتفق كل من النزعة التحديثية والعلمانية على مبدأ السيادة الشعبية الذى يترتب عليه أن يكون للشعب - ممثلا فى نوابه - الحق فى التشريع . غير أن النزعة التحديثية تميل إلى التحكم فى هذا الحق بالتأكيد على ضرورة أن تتفق ممارسة هذا الحق وروح القرآن والسنة ، غير أن التحديثية واجهت فى هذا الإطار عجزا ، يتمثل فى أنها لم تطور فلسفة تشريعية منظمة يمكن بواسطتها استخلاص الأحكام من القرآن والسنة . أما الحكومات العلمانية فقد تطبق الشريعة فى الجوانب التى تتصل بالعادات والمشاعر الشعبية (مثل قوانين الأحوال الشخصية) إلا أنها ترى الشريعة بوصفها إنتاج إنسانى قد يلائم مرحلة معينة من التطور الاجتماعى ، غير أنها عرضة لقانون التغير والتقدم .

٣ - ليس من الممكن أن نحدد صورا وأشكال الحكومات التى تنادى بها التحديثية والعلمانية . فهى تغطى الثانية نطاقا واسعا من الأيديولوجيات ، فإبنا نجدها كذلك بحكم

ظروف النشأة والتطور مرتبطة بالليبرالية البرلمانية ، في مقابل ذلك يرى العديد من التحديثيين أن احتفاظ المجتمع الإسلامى بهويته وتقاليدته يرتبط بصلاحيات رقابية السلطة السياسية التي تعهد بها للمجتمع ذاته ، ويستشهدون بمفهوم الشورى ويرون في الخلافة الرشيدة نظاما ديموقراطيا ، إلا أن ذلك لا ينفي تعامل التحديثيين مع أنظمة سياسية مختلفة .

٤ - لأن العلمانية ترى في الدين مسألة شخصية بحتة ، فإننا نجد لها لا تعين دورا خاصا في العملية السياسية لرجال الدين ، قد تسعى لتأييد العلماء إذا كان ذلك سوف يساهم في انجاح السياسات التي يدور حولها جدال ، إلا أن ذلك هو نفس أسلوبها عند التعامل مع أى جماعة أخرى ذات مكانة وقوة اجتماعية . في مقابل ذلك ترغب بالنزعة التحديثية في أن تمنح العلماء دورا دستوريا في الشورى والرقابة ، غير أنه لسوء الحظ فإن علماء الدين المعاصرين برغم تفقهمهم في الدين ، إلا أنهم يعينون عن الواقع المعاصر والحاجات المعاصرة . وليست هناك جماعة أخرى متخصصة في فهم النصوص الدينية برغم ادراكها للواقع المعاصر وحاجاته . ومن ثم تظهر الحاجة الملحة إلى اصلاح النظام التعليمى اصلاحا جذريا بحيث يكون قادرا على تخريج متخصصين قادرين على فهم وتطبيق المعرفة الدينية على المشكلات المعاصرة .

٥ - ترى النزعة التحديثية أن الدين يشغل الأساس الصحيح للتماسك الاجتماعى والتعاون الدولى . وفى الواقع نجد أن التحديثيين لا يرتاحون إلى التعامل مع بعض الحكومات الإسلامية ، على خلاف ذلك نجد أن الموقف العلمانى واضح ولا يحتاج الى تفصيل .

ويرى همفريز أننا لا نستطيع أن نجد من بين الدول العربية والإسلامية دولا تحديثية أو علمانية بصورة كاملة . إذ نجد أن الصفوات الغالبة فى معظمها تستلم التوجه التحديثى أو العلمانى ، على الأقل كما يتضح من تصريحاتهم العلنية ، إلا أنهم غير قادرين على جعل أى من هذين التوجهين أساسا لسياساتهم . فلكى تصبح الحكومة شرعية وفعالة فإنها يجب أن تخضع بدرجة ما لقيم شعبية واحساسه بهويته الذاتية ، إذ لا تقبل الغالبية من الجماهير العربية والإسلامية اليوم الأيديولوجيات العلمانية الخالصة . بل إننا نجد أن الأنظمة العلمانية تضطر

بدرجة كبيرة إلى اضعاف الشرعية الدينية علي برامجها مستعينة في ذلك بالرموز الإسلامية لكي توضح أن سياساتها لا تتعارض مع الإسلام . في مقابل ذلك نجد أنه نظرا لغموض النزعة التحديثية وافتقادها امتلاك برنامج واضح ، فإننا نجدنا معرضة للهجوم خاصة في أوقات الأزمات والغموض العقائدي .

ويشير همفريز إلا أنه يرغم أن هناك داخل العالم الإسلامي دولا ذات ميول تحديثية وأخرى ذات ميول علمانية ، وتحاول كل منها التقلب على مشكلات التحديثية والعلمانية ، إلا أنها لا يبيوحتى الآن قد حققت نجاحا كاملا (٢٣) .

٣ - الأصولية والعودة إلى الالتزام بالمواثيق الأساسية .

مثما كان للنزعة التحديثية هامش اشتراك مع العلمانية فإن لها كذلك نطاق اشتراك آخر مع الأصولية . إذ تشترك الأصولية والتحديثية في خاصة أساسية تتمثل في كونهما يمثلان نسقين من المعتقدات لهما معان ومرتببات سياسية متباعدة . وإذا كان الإسلام يدعى القدرة على تنظيم المجتمع فضلا عن السلوك الشخصي ، فإن الإسلام كان دائما يشكل أيديولوجيا إلى جانب كونه نسقا من المعتقدات والواجبات الأخلاقية . فهو يطرح أطارا لأدراك وفهم المسائل العامة ، ويحدد أسس التضامن والتماسك داخل المجتمع ، ويحدد الجماعات السياسية وطبيعة الدور الذي يجب أن تلعبه هذه الجماعات . ومن ثم نجد أن لكل من الأصولية والتحديثية معان ونتائج سياسية ترتبط بالمعنى الديني الكامن في تصور كل منهما (٢٤) .

في هذا الإطار يهتم أصحاب الفكر الأصولي بإعادة تأكيد الأساليب التقليدية في الفهم والسلوك في إطار بيئة مغايرة بصورة جزئية ، وإذا كانوا يعترفون بالبيئة المغايرة الآن ويحاولون التعامل معها علي عكس أصحاب الفكر المحافظ أو التقليدي ، الذين يرون أن الأحوال يمكن أو يجب أن تسير على نفس نمط الأجيال السابقة . فإن ذلك يختلف عن الفكر الأصولي الذي لا يعارض بصورة مطلقة كل تغير اجتماعي ، وإن كان في نفس الوقت يؤكد على أن التغير يجب أن تحكمه قيم وأساليب الفهم الديني التقليدي .

اضافة إلى ذلك نجد أن أصحاب الفكر الأصولي لا يؤكّدون فقط على الصدق الحرفي للقرآن ، ولكنهم يؤكّدون أيضا على أن أوامره الشرعية وممارساته الطقوسية ملزمة للإنسان المعاصر . كذلك يرون في الرسول والجيل الأول من المؤمنين نموذجا يستلهمون منه القوة ، وهم يبجلون الفقهاء الأوائل أيضا لما أقرّوه من قوانين ومعايير أخلاقية .

غير أننا إذا تأملنا موقف الأصوليين فيما يتعلق بتعديل بعض أحكام الشريعة لكي تتلاءم والظروف الحديثة فإننا سوف نواجه بموقفين الأول ، أن بعض الأصوليين يرون أن الشريعة بأوامرها ونواهيها ثابتة لا تتغير ولا تتبدل . قد يضاف إليها بعض العناصر والأفكار عندما تنشأ ظروف جديدة لم تتعرض لها أحكام الشريعة قبل ذلك ، غير أن القاعدة الثابتة تتمثل في ضرورة الالتزام بهذه الأوامر والنواهي الثابتة . ويتمثل الموقف الثاني في أن بعض الأصوليين يفضلون التأكيد على مصادر الشريعة (القرآن والسنة النبوية) ، وعلى الفقه الذي تفهم بواسطة هذه المصادر ، ومن ثم تطبيقها على الظروف الحديثة . ويلاحظ أن بعض هؤلاء الأصوليين يعملون في مثل هذه المواقف إلى قبول أقوال وفتاوى الفقهاء الأول ، لتطبيقها على مختلف الظواهر المعاصرة والمتجددة (٢٥) .

ويرى همفريز أن الفكر الأصولي يعتبر اتجاها أكثر منه واقعا اجتماعيا معاصرا . وفي هذا الإطار تعتبر الأصولية نسقا من الاتجاهات والأفكار التي قد تقترب منها كثير من الأفكار أو الجماعات غير أنه لا يلتزم التزاما كاملا وخالصا بها سوى قلة محدودة من الأفراد . ونظرا لاهتمام الأصولية بالتاريخ وكتابات التراث القيمة فإننا نجد أنها تجذب عادة من نالوا حظا من التعليم . فهي ليست دينيا شعبيا للفلاحين والبروليتاريا الأمية ، غير أنها تتجج أحيانا في تحريك العواطف الإسلامية ، والهوية الإسلامية لدى هؤلاء البشر . وتعتبر الأصولية توجهها ينتشر لدى الجماعات التي ترى في تطوير المجتمع تهديدا لها مثل الحرفيون وأصحاب المحال التجارية بالمدن الكبيرة والتجار وملوك الأرض الذين ينتمون إلى الطبقة المتوسطة في المدن الصغيرة ، بالإضافة إلى العلماء والصفوة التكنوقراطية لسهولة التحديث في بعض المجتمعات كالمملكة

العربية السعودية . ومما لاشك فيه أن لدى الأصولية امكانية لتحقيق النجاح لما تمتلكه من قدرة على تحريك الجماهير . فالمرء لا يستطيع أن ينكر أن للأصولية جانبية عقلية انفعالية حتى لدى من لا يوافق على مقدماتها وذلك لاتساقها ووضوحها ولأنها تثير تائب الضمير لدى العديد من المسلمين الذين صاروا علمانيين بصورة جزئية (٣٦) . ذلك يوضح سبب انتشار الأفكار الأصولية عند الشباب باعتبارها تمثل النقاء لكونها عودة إلى الأصول النقية الصحيحة، ولأنها تتطلب موقفا قويا وجريئا يسمى إلى الدفاع عن هذه الأصول، بل ويحاول إعادة تشكيل الواقع وفقا لها .

ويرى همفريز أننا إذا تأملنا الأفكار الأصولية فإننا سوف نجد أنها تتضمن تصورا لما ينبغي أن يكون عليه المجتمع ، وأيضا لما ينبغي أن تكون عليه علاقة الدولة بالمجتمع ، ثم مكانة العلماء في المجتمع بصورة عامة . وسوف نعرض لأهم قضايا الأصولية بإيجاز :

(أ) ترى الأصولية أنه من الضروري أن تكون الصفوة السياسية بكاملها إسلامية ، أي أن كل أفرادها من المسلمين . أما غير المسلمين فيظلوا أعضاء بالمجتمع ولهم حقوقهم وحررياتهم التي ينبغي أن تنال قدرها من الحماية في المجتمع المسلم .

(ب) يجب أن تكون الشريعة وفقا للتفسيرات التقليدية المتفق عليها قانونا للدولة ، وليس للدولة سلطات تشريعية مستقلة عن الشريعة الإسلامية ، ويلاحظ أن عدیدا من الأصوليين لا يلتزمون بهذا الموقف المتطرف . فهم يرون أن الكثير من أمور الشريعة تعتبر أوامر ووصايا وليست قانونا ، وأن الأمر يتطلب اجتهدا في كثير من الحالات الفردية . وقد تستلزم مصلحة الأمة أن يسمح للدولة بتجميع وتصنيف الشريعة غير أنه من الضروري أن تلتزم الدولة بالمصادر التقليدية . باختصار ليس للمرشح أو الهيئة التشريعية أن تخلق تشريعا جديدا ولكن دورها يكمن في توضيح هذه الشرائع والتسويق بينها نظريا وتطبيقيا .

(ج) تعطى كتابات ابن تيمية - وابن خلدون حلا لمشكلة سقوط الخلافة الإسلامية ولواقع استناد الحكومات الإسلامية إلى القوة . ويتلخص ذلك الحل في القول بأن الحكومة الإسلامية

تكتسب شرعيتها من خلال التزامها بالشرعية واستشارتها ، وشورى العلماء بغض النظر عن الأسلوب الذى وصلت به هذه الحكومات الى الحكم . وبالنسبة لحالة وجود مجالس منتخبة من الشعب ، ويدعى أن لها سلطة سن القوانين يسمح الأصوليون المعاصرون بذلك ، غير أن ذلك ينفى أن يتم فى حدود ضيقة ، وهناك قصائل أصولية قد توافق على ذلك بحجة أن هذه المجالس تتأسس تحقيقاً لمبدأ الشورى .

(د) يرى الأصوليون أنه من الضرورى أن يكون للعلماء دور واضح وصوت حاسم وقاطع فى تحديد سياسة الحكومة أو على الأقل مراجعتها والتصديق عليها ومن ثم اقرارها . وقد يضيق بعض الأصوليون مفهوم العلماء ليقصر على علماء الدين فقط ، وقد يوسع آخرون لكى يضم أهل الحل والعقد - كما فعل المفكر الإسلامى أبو الأعلى المودى - الذين قد يضموا بداخلهم العلماء من مختلف التخصصات الحديثة .

(هـ) يؤكد الأصوليون على ضرورة أن يكون الإسلام هو المنبع الأساسى أو الرئيسى لتضامن مواطنى الدولة الواحدة أو التضامن مواطنى الدول الإسلامية . ومن الممكن أن تصبح المصادر الأخرى للتضامن مشروعة ، ولكن بشرط أن لا تزده على الإسلام - كمصدر - من حيث الوزن والأهمية . بالنسبة للعلاقة بالدول غير المسلمة ، فإن هذه العلاقة - كما يرى الأصوليون - ينبغي أن تكون محكمة بمصلحة المجتمع المسلم بالضرورة .

ومن الواضح أن من مميزات تصور الأصوليين للدولة ، أنه يشكل أطارا واضحا يحدد بسهولة التزام نظام معين بمعايير محددة ووفاء بهذه المعايير . وهو الجانب الذى لم تستطع النزعة التحديثية تحقيقه (٢٧) .

ذلك معنى أن اتجاهات الاحياء الإسلامى تراوحت بين العلمانية التى جاهدت لنقل قدر كبير من قيم الغرب مع الحفاظ على قدر ضئيل من قيم الإسلام خاصة تلك التى تتصل بمجموعة العبادات التى تقتصر على مستوى الضمير الفردى . وبين الأصولية التى رأت الالتزام بالشرائع الإسلامية فى أصولها النقية والثابتة ، وأن الاجتهاد محدود فيما لم يرد بشأنه نص

وبين قطبي المتصل يقف التحديثيون أصحاب الحل الوسط ، الذين يأخذون بقدر من العلمانية وقدر من الأصولية ، ويختلفون بداخلهم عن بعضهم البعض في الوزن النسبي لعناصر المزيج أو لمكونات التأليف .

رابعا : من الاحياء الديني إلى التطرف ، ظروف التحول .

حسبما أشرنا في الفقرة المتعلقة بعوامل الاحياء الإسلامى وتلك الخاصة بتيارات الإسلامى ، نستطيع القول بأن عملية الاحياء تظهر عادة عندما يواجه المجتمع أزمة حضارية لها جوانبها الثقافية والدينية . ومن ثم فعملية الاحياء الديني هي نوع من رد الفعل ، وهي تتناسب إلى حد كبير مع الفعل ، وفي هذا الإطار تعتبر حركة الاحياء الإسلامى محاولة لتجاوز أوضاع راهنة للمجتمع ، هي أوضاع أزمة تهدد بالانهيار ، بيد أن حركات الاحياء في التاريخ الإسلامى ليست واحدة . وإذا كانت حركة الاحياء نوعا من التغيير فهي إلى حد كبير تعكس الحديث الإسلامى القائل (من رأى منكم منكرا فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه وإن لم يستطع فبقلبه وهذا أضعف الإيمان) ، وأن تضمنت عملية الاحياء الإسلامى هذا المنطق ، إلا أنها جسنته بشكل عكسى ، بمعنى أنها قد تبدأ بالكلمة والموعظة الحسنة ، غير أنها إذا لم تنجز أهدافها فطلقا الرصاص هي الملجأ وهي الكفيلة بذلك .

وإذا حاولنا فهم عملية الاحياء وتناسيها وتحولها إلى اتباع المنطق المتطرف بدلا من المنطق الهادئ ، فإننا لابد أن نذكرها في سياقها الاجتماعى وهو الإدراك الذى يوجب علينا متابعة عملية الاحياء بالنظر الى مجموعة من الاعتبارات الأساسية .

١ - من هذه الاعتبارات أن عملية الاحياء تبدأ عادة حينما يواجه المجتمع أزمة أساسية تتصل بوجوده ، أعنى أن تتصل الأزمة بجوانب محورية في بنيانه . ومنذ تطلعت العلمانية والقيم الغربية الى المجتمعات الإسلامية نجدما قد تصادمت مع قيم وثقافة المجتمع ، وظهر رد الفعل من قبل البشر الذين تعمقت لديهم القيم الإسلامية وبدأوا ينهبون أولى الأمر في المجتمع إلى أننا إذا كنا نمر بأزمة ، فإننا نمتلك القيم والمبادئ القادرة على اخراجنا من هذه الأزمة . وبدأت

الدعوة إلى العودة إلى روح الإسلام حينما انتشرت قيم وأفكار الغرب في المجتمع ، بل وفشلت في إعادة صياغة مجتمعاتنا وفقا لنمط التقدم الغربي .

٢ - ان عملية الاحياء الإسلامى قد تكون هائلة ومسألة ، حينما نفتتح أمام الصفوة الممثلة لها قنوات التعبير والتفاعل ، غير أنها قد تتحول إلى حالة احياء متطرفة تتبنى العنف ، إذا حاول النظام السياسى أن يفلق أمامها منافذ التعبير والتفاعل والحركة من ناحية ، ثم حال ممارسة الضغط عليه أو القهر الذى يستهدف تصفيته فيزيقيا أم فكريا من ناحية أخرى . فى هذه الحالة تتحول مسألتها إلى عنف ، وتتحوّل براعتها إلى احتراف وسائل هذا العنف للتيل من النظام السياسى ، وربما المجتمع إذا ساند النظام السياسى .

٣ - ان اللجوء إلى التطرف يتحقق إذا أدرك القائمون بالاحياء الإسلامى أنهم أمام عالم معاد ، فالنظام السياسى يتعقّبهم بقسوة ، تدعمه تكنولوجيا الترسانة الغربية الأوربية لى يتمكن من قهر الجماعة الدينية القائمة بالاحياء . حدث ذلك فى ايران حينما تولى جهاز السافاك ، تدعمه الوسائل التكنولوجية للغرب ، وما تتيحه أجهزة المخابرات الغربية من وسائل ومعلومات وممارسات لفرض القهر على القائمين بالاحياء . ومن ثم يصبح الاحياء الهادئ تطرفا يعنف فى اتجاه الدفاع عن النفس ضد نظام سياسى وقوى عالمية بأسرها .

٤ - ان القائمين بعملية الاحياء يكونوا عادة من الشباب لعوامل عديدة ، الشباب أولا - لطهارتهم واستيعابهم مبادئ الدين فى طابعها النقى والأصيل - وثانيها لانهم القادرون على الحركة وحتى العنف ، وثالثا لأن سلوكهم الاجتماعى قد يسمى لتجسيد أهداف عقلانية ولكن بقدر كبير من الطاقة والمشاعر العاطفية . ومن ثم فإذا نظرنا من الناحية التاريخية سوف نجد أن الاخوان المسلمون هم المسلمون ، لأن غالبيتهم كانت من كبار السن ، بينما نجد أن الجماعات الإسلامية فى السبعينات والثمانينات هى التى مالت إلى التطرف والعنف وأغلبهم من الشباب .

٥ - لعب تراكم الخبرة التاريخية دورا أساسيا فى اللجوء إلى التطرف والعنف ، ذلك

يعنى أن عملية الاحياء الدينى تتصاعد في مواجهة مراحل الأزمة التى يمر بها المجتمع على أى من مستوياته ، وكلما عجزت حركة الاحياء عن تحقيق أهدافها فى مرحلة معينة كلما زاد ذلك من كم الاحباط والتوتر لديها ، حتى تصل إلى مستوى تدرك معه مراوغة النظام السياسى لها حول أهدافها ، ومن ثم يكون لا سبيل أمامها سوى التطرف والعنف حتى تستطيع تحقيق أهدافها .

٦ - قد يكون المصدر الفكرى الذى شكل عقل جماعة الاحياء الإسلامى هو العامل الرئيسى فى تطرفها . فمثلا نجد أن الروافد الفكرية التى شكلت فكر جماعة الأخوان المسلمين تاريخيا هو السبب الرئيسى فى ميلها الى التغيير الهادئ البعد عن العنف . بينما يشكل فكر ابن تيمية وأبو الأعلى المودبى وسيد قطب فكر فصائل عديدة من جماعات الاحياء الإسلامى خاصة تلك الفصائل أو الجماعات التى اتجهت الى التطرف والعنف من أجل التغيير .

٧ - يستند اتباع حركة الاحياء الإسلامى لدرجة من الاعتدال والهدوء أو درجة من التطرف والعنف فى دعوتها بالأساس إلى مدى مشاركتها فى المجتمع أو انفصالها عنه . فإذا كان المجتمع الإسلامى مازال يحمل فى طابعه العام الطابع الإسلامى ، كلما ، كانت حركة الاحياء أكثر اعتدالا ، أما إذا انهار الطابع الإسلامى للمجتمع - حسبما قد تعتقد جماعة الاحياء من وجهة نظرها - فإن الجهد المطلوب يكون عادة فى اتجاه التغيير الشامل للمجتمع ، وليس سوى التطرف والعنف سبيلا لتحقيق ذلك .

استنادا إلى مجموعة الاعتبارات السابقة ، فإننا سوف نتعرض فيما يتعلق بتحليل ظاهرة التطرف واستخدام العنف التى قد تلجأ إليه حركة الاحياء الإسلامى لعدة جوانب منها ما هو التطرف ، ثم ما هى الأسباب الرئيسية الدافعة اليه .

وفىما يتعلق بمفهوم التطرف نجد أنه يشير إلى حالة من التعصب للرأى تعصبا لا يعترف معه بوجود الآخرين ، وجمود الشخص على فهمه جمودا لا يسمح له برؤية واضحة لمصالح الخلق، ولا مقاصد الشرع ، ولا ظروف العصر ، ولا بفتح نافذة للحوار مع الآخرين، وموازنة ما عنده بما عندهم ، والأخذ بما يراه بعد ذلك أنصح برهاننا ، وأرجح ميزانا (٢٨) . أو قد يعنى التطرف

الدينى (الالتزام الشديد مع قيام موجبات التيسير والزام الآخرين به ، حيث لم يلزمهم الله ، إذ لا مانع أن يأخذ المرء لنفسه بالأشد فى بعض المسائل ، وبالأثقل فى بعض الأحوال ، تورعا واحتياطا ، ولكن لا ينبغي أن يكون ذلك دينه دائما وفى كل حال ، بحيث يحتاج إلى التيسير فيأباه ، وثأتيه الرخصة فيرفضها مع قوله (صلى الله عليه وسلم : (يسروا ولا تعسروا) ، ويشروا ولا تنفروا) وقوله : (إن الله يحب أن توتى رخصته ، كما يكره أن توتى معصيته) وقوله تعالى : (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) (البقرة : ١٨٥) و (ما خير رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن اثما) (٢٩) ، ومن مظاهر التطرف أيضا اللفظة فى التعامل والخشونة فى الأسلوب والفظاظة فى الدعوة خلافا لهداية الله تعالى ، يأمرونا (ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن) (النحل : ١٢٥) ووصف الله رسوله الكريم بقوله : (لقد جاءكم رسول من أنفسكم ، عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم) (التوبة : ١٢٨) . وخاطب الله رسوله مبينا علاقته بأصحابه : (فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فضا غليظ القلب لانفضوا من حولك) آل عمران : ١٥٩) وفى مجال الدعوة ، حيث لا مكان للعنف والخشونة يقول الحديث الصحيح (إن الله يحب الرفق فى الأمر كله) وفى الأثر (من أمر بمعروف ، فليكن أمره بمعروف) وقال صلى الله عليه وسلم (ما دخل الرفق فى شيء إلا زانه ، ولا دخل العنف فى شيء إلا شانه) (٣٠) . اضافة الى ذلك فمن خصائص التطرف الدينى اسقاط العصمة عن الآخرين ، واستباحة دمانهم وأموالهم ، حيث لا يرى لهم حرمة ولا ذمة ، واتهام جمهور المسلمين بالخروج من الإسلام . وهذا ما وقع فيه الخوارج فى فجر الإسلام ، والذين كانوا من أشد الناس تمسكا بالشعائر الدينية ، هياما وقياما وتلاوة للقرآن ولكنهم أتوا من فساد الفكر لاقساد الضمير (٣١) .

وفىما يتعلق بتفسير التطرف الدينى نجد أن هناك مداخل متنوعة لتفسير التطرف . حيث يركز كل مدخل على عامل بعينه . بينما أنه من الموضوعية أن نعطي اعتبارات لكل العوامل . فهناك مثلا أصحاب المدرسة النفسية الذين يرجعون ظاهرة التطرف واستخدام العنف لأسباب نفسية خالصة ، كثيرا ما تكمن فى العقل الباطن أو اللاشعور ، وبخاصة مدرسة

التحليل لنفسى ، وأبرز روادها فرويد ، وهناك المدرسة الاجتماعية التى تحاول رد أسباب التطرف وعوامله إلى تناقضات المجتمع ، ولعل أبرز ممثلى هذا الاتجاه هو عالم الاجتماعى الفرنسى اميل دوركايم ، إلى جانب ذلك يعترف أصحاب النظرة الشاملة بأن الأسباب متشابهة ومتداخلة ، وكلها تعمل بقدر متفاوت ، مؤثرة آثارا مختلفة ، وقد يقوى أثرها فى شخص ويضعف فى آخر ، ولكنها جميعا لها فى النهاية أثرها الذى لا يحمد (٣٢) .

فإذا حاولنا أن نحدد الأسباب الأساسية المؤدية للتطرف والعنف الدينى فإننا سوف نوجزها فى ثلاثة أسباب رئيسية ، أولها يتعلق بظروف المجتمع وطبيعة القيم السائدة ، والثانى يتعلق بعلاقة النظام السياسى أو السلطة بأعضاء الجماعات الدينية المتطرفة، بينما يتعلق الثالث بالمتطرفين الدينين أنفسهم .

أما العامل الأول فيتصل بطبيعة المجتمع والقيم السائدة فيه ، وفى هذا الإطار نجد أن إنفتاح بعض المجتمعات الإسلامية على القيم الغربية قد شكل عاملا من عوامل الاحياء الدينى . وأدى دعم الأنظمة السياسية لهذا الانفتاح على القيم الغربية الى تحول الاحياء الى نوع من التطرف والعنف . ففى مصر أدت بعض سلوكيات الانفتاح الاقتصادى الاستهلاكى الى بعض الممارسات المثيرة لعفيفة الجماهير كاغراق الأسواق بالسلع المستوردة التى تثير لعاب الاستهلاك وتشبع قيم الترف والانحراف فى المجتمع . هذا إلى جانب الأثر الطفيف لبعض القنوات ، وهى الظاهرة التى روجت لها الصحافة تحت مفاهيم «القطط السمان» و«أثرياء الانفتاح» و«الانفتاح الاستهلاكى» . بحيث تخلق انطباع عام بأن النظام السياسى أصبحت ممارساته الاقتصادية تنهج إلى اشباع القلة وتجاهل حاجات الأغلبية . ومن ناحية ثانية فإن هذا الإشباع المحدود الذى تحقق كان مضادا لبعض الرموز والفضائل الثقافية والدينية المستقرة فى نفوس البشر ، كقيم التقشف والبساطة والاهتمام بمساعدة الغير على اشباع حاجاته ، ورفض التباين الاجتماعى الصارخ .

اضافة إلى ذلك فقد أقدم النظام السياسى خلال فترة السبعينات على بعض الممارسات

التي جرحت الحس الدينى وآثاره . فقد زارت القيادة السياسية القدس وبها اغتصبت أماكن مقدسة ، ثم وقعت معاهدة كامب ديفيد مع اليهود نوى الدور التاريخى المخادع كما يدرك المسلم ذلك ، ويدون استرداد القدس الذى يعنى احتلال اليهود لها تعميق أحزان الضمير المسلم . بحيث اعتبرت الجماعات الإسلامية فى ذلك تقريبا فى حدود دينية لا ينبغى المساس بها . هذا إلى جانب قيام النظام السياسى بالهجوم الصريح على بعض الجماعات الدينية (*) وهو الأمر الذى أدى إلى تراكم مخزون التوتر فى بنية هذه الجماعات ، وهو المخزون الذى تزايد حتى انطلق الرصاص من سلاح بعض زعامات الجماعات الإسلامية فى اتجاه رأس النظام السياسى الذى فرط - من وجهة نظرها - فى حدود الدين ، وساعد على نشر قيم تختلف كثيرا عن ماينادى به الأسلاف (٣٣) .

وتشكل القسوة التى يمارسها النظام السياسى ضد الجماعات الإسلامية العامل الثانى فى تحولها من الاحياء المعتدل الى العنف انتطرف . إذ تصل التوترات والخبرات المؤلة إلى منتهىها حينما تلجأ السلطات إلى استخدام العنف والتعذيب البدنى والنفسى ، داخل السجون والمعتقلات التى سيق الناس إليها بالسياط ، وعوملوا فيها معاملة حيوانية لا رحمة فيها .

فقد رأى المتدينون المسلمون خاصة داخل تلك السجون من ألوان الايذاء والتعذيب ما تقشعر من ذكره الأبدان . حدث ذلك فى عام ١٩٥٤ ، ١٩٦٥ ، حيث شوهت الأجسام بالكراييج ، وكيوت بالنيران وأعقاب السجائر ، وكمن أناس سقطوا شهداء تحت قسوة العذاب ، تاركين خبرات وذكريات مؤلة لآخوانهم الذين مازالوا على قيد الحياة .

وفى داخل هذا الأتون المحمى لتعذيب البشر ولد التطرف ، ونبتت فكرة التكفير ، ووجدت فى هذا الجو الملتهب عاملا مساعدا على الاستجابة لها . لقد بدأ هؤلاء المعتذوبون بسؤال بسيط لأنفسهم لم كل هذا العذاب يصيب علينا ؟ وأى جريمة اقترفناها ، إلا أن قلنا : ربنا الله ،

(*) دأب الرئيس السادات خلال هذه الفترة على مهاجمة السلوك الدينى للجماعات الإسلامية فى خطبه العامة كمهاجمة العجائب الإسلامى باعتباره "خيمة" تلبسها الفتاة ولا يبيحها الإسلام . ومهاجمة الشيخ المحلوى - الذى هاجم السادات وأسرت فى إحدى خطبه بمدينة الاسكندرية - باعتباره "كلبا" ملقى به الآن فى السجون ومهاجمة أعضاء الجماعات الإسلامية باعتبارهم من "الازبال" .

ومنهجنا الإسلام ويستورنا القرآن ، وما نريد من أحد جزاء ولا شكورا ، إلا أن نؤدى واجبنا نحو ديننا ، وأن يرضى الله تعالى عنا ، أيمن أن يكون العمل للإسلام فى بلد اسلامى جناية ينكل بنا من أجلها كل هذا النكال ؟

وانتقلوا من هذا السؤال إلى سؤال آخر : هؤلاء الوحوش الذين ينهشون لحومنا ، ويضربوننا إلى أن نخر صرعى ، يدمسون انسانيتنا بأقدامهم ، ويسبون ديننا ، ويقتهكون هراتنا ويسخرون من ضلالتنا وعبادتنا ، ويجترئون أحيانا حتى على ربنا (*) هل هؤلاء يعدون مسلمين ؟ لا ، ان هؤلاء كفار خارجون عن الله ولا دين لهم .

وانتقلوا من هذا السؤال إلى سؤال ثالث : إذا كان هذا حكم هؤلاء الذين يعذبوننا حتى الموت ، فما حكم سادتهم الذين يأمرونهم ويوجهونهم ، ويصدرون إليهم القرارات ؟ ما حكم أولئك القادة والحكام الذين فى أيديهم سلطة الأمر والنهى والابرام والنقض ، الذين لم يحكموا بما أنزل الله ، ولم يكتفوا بذلك حتى حاربوا بكل شدة كل من يدعوا إلى الحكم بما أنزل الله ، هؤلاء بالنظر إلى أولئك أشد كفرا وأصرح ردة عن الإسلام ، وحسبنا فيهم قول الله تعالى : (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) (المائدة : ٤٤) .

ويعد أن اقتنعوا بهذه النتيجة وأمنوا بها انتقلوا إلى سؤال رابع توجهوا به إلى من معهم من السجناء المعتقلين : ما قولكم فى هؤلاء الحكام الذين لم يحكموا بما أنزل الله ، وزادوا على ذلك التتكيل بكل من دعا إلى "أن لا إله إلا الله" ، فمن وافقهم على تفكيرهم فهو منهم . ومن خالفهم أو توقف فى الأمر فهو كافر مثلم ، لأنه شك فى كفر الكافر ، ومن شك فى كفر الكفار فهو كافر .

ولم يقفوا عند هذا الحد ، بل انتقلوا إلى سؤال خامس : هذه الجماهير التى تطيع هؤلاء الحكام وتخضع لهم ، وهم يحكمون بغير ما أنزل الله ، ما حكم هؤلاء ؟ ويكون الجواب حاضرا عندهم : انهم كفار مثلم ، فقد رضوا بكفر هؤلاء الحكام وأقروه وصفقوا له ، والرضى

(*) يذكر الشيخ القرضاوى فى كتابه الصلوة الإسلامية بين الجمود والتطرف أن كبير المعذبين فى السجن قال يوما للمعذبين (هاتوا ريكما وأنا أحطه فى رزائنه) ولا يخفى التأثير الذى يمكن أن تفعله هذه العبارة فى ضمير المسلم الصحيح) .

بالكفر كفر . ومن هذا المنطلق انتشرت موجة تكفير الناس بالجملة ، وتفرعت عن هذه الفكرة الأساسية أفكارا فرعية متطرفة أخرى ، وكانت البداية فى قسوة النظام السياسى ، فالعنف لا يولد إلا عنفا وأن شدة الضغط لا يتولد من ورائها إلا الانفجار (٢٤) .

ذلك يعنى أن النظام السياسى هو الذى درب بعض شباب المجتمع المنتمين إلى الجماعات الإسلامية على العنف . ومن ثم فإذا كان النظام السياسى وصفوته العلمانية هو الذى أسس بممارساته الإضرار ببعض الرموز الثقافية التى هزت المشاعر الدينية لدى البعض فإن قسوته مع هذا البعض أيضاً هى التى فرضت عليهم أن يسلكوا طريق العنف كنوع من الاستجابة أو رد الفعل .

ويتصل العامل الثالث بالأفراد أعضاء الجماعات الإسلامية المتطرفة ذاتها ، حيث نجد لهم مساهمتهم فى حوادث التطرف والعنف ، وعليهم تقع مسئولية الاتجاه إلى هذا المسلك . فأمام المشكلات التى قد يتهم بها الواقع والتى قد تعنى حرمان الشباب - وهم العمر الذى يشكل النسبة الغالبة فى بناء الجماعات الإسلامية على نحو ما أشرنا - من اشباع حاجاتهم الأساسية ، إضافة إلى كونهم بحكم طبيعتهم منفصلين عن هذا الواقع ، فليس له أية فائدة فى ضمائرهم . ويرتبط بذلك أن لديهم اسلامهم الذى يقدم لهم تصورات تضمن حلولاً لكل ما يواجه المجتمع من مشكلات لولا صفوة علمانية عنيدة . ثم أن اسلامهم هو دين القيم المتكشفة والبسيطة التى تؤكد على صلة الرحم ، فى مواجهة قيم الاستهلاك والترف والانحراف التى قد تشيعها توجهات منحرفة وغير متعلقة . فقد كان هناك العلمانيون الذين رأوا السير فى طريق الترف والانحراف ، وبصبح هذا التناقض مدخلا للعنف لخلق تجانس جديد فى المجتمع الإسلامى حتى يتلاشى التناقض وتتفى أسبابه .

وفى قلب هذا التفاعل يتنامى التطرف ويزيد الميل إلى استخدام العنف ، ويحول من مرحلة التطرف أو العنف العاطفى الذى ينجز بمجرد تفريغ بعض التوترات إلى عنف وتطرف رشيد (٢٥) . ويعتبر العنف أو التطرف الرشيد هو أكثر أنماط العنف فاعلية ، لأنه يمتلك اطارا

واضحاً يحتوى بداخله على الأهداف التى تسعى الجماعة لتحقيقها ، وأيضاً على الوسائل التى يمكن استخدامها فى هذا الاتجاه ، وعادة يكون أصحاب هذا النمط من العنف على درجة تعليمية وثقافية ملائمة ، وعلى درجة أعلى من الوعى السياسى ، والفهم الاقتصادى ، ولديهم ادراكاً واضحاً ومحدداً لطبيعة أدوارهم فى مواجهة أدوار الآخرين (٣٦) .

ويستفجر هذا النمط لأسباب بنائية ، قد تكون عدم ملاسة القيم والمبادئ الموجهة للمجتمع ، أو قد تكون التناقضات البنائية التى تنعكس آثارها على البشر فى المجتمع . قد تكون المشكلات الاجتماعية التى تفرض الحرمان على البشر فى المجتمع ، ومن ثم نجد أن جماعة العنف تستهدف دائماً إلغاء كل ذلك ، إلغاء القيم والمبادئ التى تتناقض مع قيمها ومبادئها المستندة إلى الدين والتراث ، ورفض الرموز الثقافية المثيرة لروح الإسلام كالاستغراق فى الترف وتعمق روح الاستهلاك ، وانتشار الفساد والانحراف . ولأن هذه الجماعات لا تستطيع فى كثير من الأحيان فرض وجهة نظرها إما لضآلتها أو ضعف إمكانياتها ، فإننا نجد أن التطرف والعنف هو النتيجة الطبيعية والمنطقية لكل ذلك ، ويظل العنف طالما ظلت الجماعة عاجزة وطالما فشل النظام السياسى فى استيعابها .

خامساً : تأملات فى الإحياء الدينى والتطرف (خاتمة) .

اتضح لنا أن ظاهرة الإحياء تعتبر حلقة فى سلسلة تاريخية متعاقبة بدأت بمحاولة تغريب المجتمع المسلم وانتهت بتفاعلات استهدفت إحياء التراث فى النطاقات التى قد تغربت ، من هذا الإطار فإننا نلمس بروز ثلاثة أنماط من الظواهر تميزت بها عملية الإحياء الإسلامى .

وتتمثل أول هذه الظواهر فى وقوع عملية التغريب فى اللحظة التى بدأت فيها عملية الانهيار التى أصابت المجتمع الإسلامى خلال القرن الثامن عشر . حيث بدأت الدعوة إلى التغريب تحت وطأة الحاجة إلى امتلاك أسباب القوة التى بدت واضحة لدى الغرب . ويقرر ما كانت الدعوة إلى التغريب دعوة ساذجة ، لأن المجتمعات لا تغير ثقافتها وتراثها مثلما يخلع الإنسان ملابسه بقدر ما كانت دعوة متأمرة ، رفع شعارها البعض واستندوا إلى المشاعر

الوطنية التي بدأت تتأجج في ولايات الخلافة العثمانية للقضاء على الطابع الإسلامى للمجتمع .
 ربطوا عن خطأ بين التنظيم الإسلامى للمجتمع ، وبين واقع المجتمع الإسلامى الذى تسوده
 مظاهر الانهيار حينئذ ، بينما تشهد الحقيقة أن ثمة فارقا واسما بين مقتضيات التنظيم
 ومظاهر الواقع .

بينما تمثلت الظاهرة الثانية فى ردود فعل الصفوة التى شكلت استجابة لتيارات التغريب .
 وفى اعتقادنا أن ردود فعلها كانت متسربة وغير متعلقة . فقد كان هناك العلمانيون الذين رأوا
 السير فى الطريق الأوربى ، حتى يمكن أن نأخذ بأسباب القوة مثلهم ، وأثناء ذلك وقعوا فى
 خطأين الأول لم يدركوا أن القوة الأوربية التى عاصروها هى نتاج تطور طويل من داخل التراث ،
 وأنا نحتاج إلى ذات التراث وذات التطور حتى نمثلهم فى أسباب القوة . حتى إذا وافقنا
 على ذلك فلن نكون معهم على نفس خط التطور ، فسيظل هناك فارق بين من بدأت نهضته فى
 القرن الرابع عشر ، ومن حاول أن يبدأها فى القرن التاسع عشر . إضافة إلى أنه ليس من
 السهل أن تلقى مجتمعاتنا بتراتها إلى البحر لتأخذ بغيره ينتهيها محملا على سفن الحضارة
 الأوربية . ويتمثل الخطأ الثانى فى عدم إدراك هذا الفريق أن الاستغناء عن التراث فيه اهدار
 للهوية ، وفيه افتقاد للكرامة الحضارية .

قد يقول البعض أننا نأخذ بالثقافة الأوربية ، لأنها ليست ثقافة أوربية ، وإنما هى ثقافة
 إنسانية عامة أسهمنا فيها وأسهمت فيها كل الحضارات . وأعتقد مرة أخرى أنها دعوة
 ساذجة ، من ناحية لأن الثقافة الأوربية أخذت حقا من كل الحضارات لكن بقى لها طابعها
 الأوربى ، فهى قد انتقت من الحضارات ما استطاعت هضمه واستيعابه دون أن تقامر بافتقاد
 الهوية . ولأنها من ناحية أخرى ثقافة الأقوياء فى نظامنا العالمى وهم يسعون إلى فرضها على
 النظام العالمى ، لأنها سوف تيسر لهم استقلال هذا العالم ، ومن ثم فالأخذ بهذه الثقافة سوف
 يكون معناه أن تلقى بمجتمعاتنا فى أتون التبعية . سوف يكون الموقف شبيها بموقف الضعفاء
 الذين تبنوا ثقافة الأقوياء .

على تقيض ذلك ان الأصوليون الذين هربوا من لحظة المواجهة الأولى إلى التراث . أمامهم نموذج الدولة الإسلامية الأولى التي حققت أمجاد الإسلام في عصوره الذهبية ، وأغفلوا أيضا أن عهد النقاء والطهارة الأولى قد ولى إلى غير رجعة . فليس هناك أبو بكر ولا عبد الرحمن بن عوف الذى يضخى بالثروة من أجل المبدأ أو الفكرة . وليس هناك عمار بن ياسر أو بلال اللذان رأيا فى الإيمان بالإسلام خلاصا يستحق كل التضحية . من هنا فقد تميز سلوك الأصوليون بالكسل العقلى وتميز أيضا بالهروب والخوف من المواجهة . كان فى الامكان أن يتجهوا إلى الأصول ليحاولوا إعادة قراحتها بابداع حتى يكشفوا عن قدرتها على تنظيم واقعنا المعاش وعلاقتها العضوية به . بدلا من ذلك فقد تحصنوا بمماريس التراث ، وهربوا إلى الماضى فى رحلة تاريخية إلى مجد الإسلام الأول . وصدق فى حقهم من قال «أن علينا أن لا نرفع شعار الرجوع إلى الإسلام بل شعار التقدم بالإسلام» (*) .

ويعتبر التحصيليون هم أكثر المواقف والتيارات قوة من حيث فاعليتها ، فهم يرون الأخذ بمتغيرات الحاضر مادامت لا تتناقض والاطار الإسلامى . ومن ثم فقد كانوا الأخلص للتراث والأصالة ، والأقدر على فهم أمثل المستويات للمزاوجة بين متطلبات تطوير التراث من أجل التقدم ، والانتقاء من عناصر التحديث ما يشكل مضمونا يدعم هذا التقدم . ورغم كونهم الفئة الأقدر على التحرك بالمجتمع فى قلب عالم متغير ، غير أن وجودهم تضائل على الساحة ، ربما لأن موقفهم بدا توفيقيا معتدلا ، أو لأنهم قد افتقدوا الاطار المرجعى الجاهز الذى يدعم تصوراتهم وأفكارهم . ومن ثم بقيت الساحة تعيش سجالا بين التيارات المتطرفة ، العلمانيون المنطرفون الذين رأوا التمسك الحرفى بمقولات التراث الأمر الذى يقضيهم عن بذل جهود التطوير والابداع .

ولقد قادت الظاهرة الثانية إلى الظاهرة الأخيرة ، حيث بدأت عملية الاحياء تتخذ أحيانا طابع التطرف وتبنى سلوكيات العنف . ولقد حدث ذلك لعدة اعتبارات منها أن الشباب يشكلون القطاع الغالب فى جماعات الاحياء الدينى ، ونحن ندرك أن الشخصية الشابة تعزف عادة عن

(*) اعتقد أن فرقة الممثلة من الفرق الإسلامية التى أعملت العقل فى الاجتهاد بما يلائم المبادئ الإسلامية المطلقة مع الواقع الإسلامى النسبى والمتغير .

الحلول الوسط ، وتميل إلى الحلول النقية بغض النظر عن صعوبة الوسائل لتحقيقها ، ومن ناحية ثانية فإننا نجد أن التطرف العلماني لعب دورا في تأكيد سلوك التطرف الديني ، حيث تكشف قراءة التاريخ عن دأب الصفوات العلمانية علي المستويات السياسية والاجتماعية والعسكرية على تحجيم فاعلية الصفوة الدينية ، وحجب أفكارها ، بحيث وصل الأمر أحيانا إلى أن أصبحت الصفوة الدينية موضوعا للسخرية الاجتماعية ، ارتباطا بذلك مست الرموز الدينية بصورة غير لائقة ، وفرض تراجع الدين عن كونه اطارا للتنظيم الاجتماعي إلى مجرد مكون في الضمير الفردي ، ومن شأن ذلك أن يشحذ العواطف والمشاعر . ويتمثل العامل الثالث الذي أيقظ التطرف والعنف وجعله طابع الاحياء الديني عند بعض الجماعات في العنف الذي عولمت به الجماعات الدينية في قلب السجون ، حيث حوالتهم عذابات السجون والخبرات المؤلمة لهذه المرحلة إلى التطرف والعنف . بحيث كان العنف وسيلتهم للتعويض عن عذابات الماضي تارة ، وتارة أخرى دافعا عن احتمالية تكرارها في المستقبل . وصدق فيهم القول بأن الذنب لا يولد ذنبا ولكن الآخرون هم الذين يجعلون منه ذنبا . ذلك سوف يتضح من استعراضنا لمقولات نظرية التطرف في الفصل التالي .

المراجع

- 1 - Hrain, R. Dekmejian : The Anatomy of Islamic Legitimacy Crisis, Ethnic Conflict, and The Search for Islamic Alternatives (in) Religion and Politics in the Middle East (ed) by Michael Curtis. Westview Press, Colorado, 1981, P. 32.
- 2 - Ibid, PP. 32 - 33.
- ٣ - زينب رضوان : ظاهرة الحجاب بين الجماعيات ، منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ، ١٩٨١ ، ص ٤٥ .
- 4 - Saad Eddin Ibrahim : Islamic Militancy as a Social Movement. The Case of Two Groups in Egypt (in) A. E. H. Dossouki (ed) Islamic Resurgence in the Arab world. Praeger Publisher, 1981, P. 129.
- ٥ - زينب رضوان ، مرجع سابق ، ص ٢٣ .
- ٦ - نفس المرجع ، ص ٣٥ .
- ٧ - نفس المرجع ، ص ٤٥ .
- ٨ - نفس المرجع ، ص ٤٥ .
- ٩ - نفس المرجع ، ص ٤٥ .
- ١٠ - نفس المرجع ، ص ٤٧ .
- 11 - Saad Eddin Ibrahim. Op. Cit, P. 131.
- 12 - Ibid, P. 123.
- 13 - Ibid, P. 129.
- 14 - Ibid, P. 130.
- 15 - Ibid, P. 130.

١٦ - انظر في ذلك مؤلف الاستاذ فهمي هويدي ، ايران من الداخل ، مركز الاهرام للترجمة والنشر ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٧ ، حيث عرض بالتفصيل لنور الفقهاء في قيادة الثورة الإيرانية .

١٧ - على ليلة : النظرية الاجتماعية ونشأة النظام الرأسمالي ، حوار الانساق الكلاسيكية ، الشركة الفنية للنشر والتوزيع ، ١٩٨٨ ، ص ص ٢٩٨ - ٢٩٩ .

١٨ - على ليلة : العالم الثالث ، قضايا ومشكلات ، دار الثقافة للنشرة والتوزيع ، ١٩٨٥ ، الطبعة الأولى ، ص ٣٧٧ .

١٩ - نفس المرجع ، ص ٣٢٩ .

20 - Humphreys, R. S. : Islam and Political Values in Saudi Arabia, Egypt, and Syria (in) Reaigion and Politics in The Middle East, Op, Cit, P. 291.

٢١ - البرت حوراني ، الفكر العربي في عصر النهضة ، دار النهار للنشر ، ش مل ، بيروت ، لبنان ، ترجمة كريم عزقول ، ١٩٦٨ ، ص ص ١٧٥ - ١٧٦ .

٢٢ - نفس المرجع ، ص ص ١٧٥ - ١٧٦ .

23 - R. S Hampherys. Op, Cit, P. 298.

24 - Ibid, P. 292.

25 - Ibid, P. 289.

26 - Ibid, P. 290.

27 - Ibid, P. 293.

٢٨ - يوسف القرضاوى ، الصلوة الإسلامية بين الجحود والتطرف ، كتاب الأمة رقم (٢) ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٥ ، رئاسة المحاكم الشرعية ، دولة قطر ، ص ٢٩ .

٢٩ - نفس المرجع ، ص ٤١ .

- ٣٠ - نفس المرجع ، ص ص ٤٥ - ٤٧ .
- ٣١ - نفس المرجع ، ص ٥٣ .
- ٣٢ - نفس المرجع ، ص ٦٠ .
- ٣٣ - على ليلة : العالم الثالث ، قضايا ومشكلات ، مرجع سابق ، ص ٦٨٨ .
- ٣٤ - يوسف القرضاوى ، مرجع سابق ، ص ص ١٢٥ - ١٢٧ .
- 35 - Mahick, Hons. W. : From and Content of recent riots (in) Midway, Vol. g. No. 1. Summer, 1968, P. 26.
- 36 - Ibid, P. 32.

الفصل السابع
من الاحياء الدينى الى التطرف
جماعات التحول وظروفه
المحتويات

أولاً :

معالم الطريق إلى التطرف (مقدمة)

ثانياً .

نظرية التطرف . المفاهيم والمنهج

ثالثاً :

جماعات الاحياء الدينى والتطرف . بواعثها وأنماطها .

رابعاً :

مستقبل الاحياء الإسلامى ، بعض الافتراضات

خامساً :

ملاحظات حول ظواهر الاحياء الدينى والتطرف (خاتمة)

«ليس دمنا أغلى من دم الإمام
الحسين ، الذى سال فى سبيل
الإسلام»

آية الله الضمينى

أولا : معالم الطريق الى التطرف (مقدمة) .

أشرنا فيما سبق إلى أن التفكير الدينى والاجتماعى لحركة الاحياء الإسلامى كان من طراز فكر الأزمة . واسنا نقصد أزمة التنمية الاجتماعية الاقتصادية كما يحاول ذلك بعض المفكرين عن خلط الأمور . ولكننا نقصد أنه كان تفكيراً يتعلق بأزمة مجتمع ، وبالأصح بأزمة حضارة المجتمع الإسلامى والحضارة الإسلامية . غير أننا نضيف إلى ذلك أن فكر التطرف أو العنف الذى شكل فكر بعض الجماعات الإسلامية يعتبر الفكر الذى ظهر فى مرحلة المحنة الأليمة لهذه الأزمة ، أو لنقل تأزم الأزمة .

فإذا كانت الجماعة الإسلامية قد ظهرت فى الثلاثينات من هذا القرن ، سواء كانت جماعة الاخوان المسلمين أو جماعة شباب محمد ، فإن هذه الجماعات ظهرت فى اطار من التعددية السياسية . كان لهذه الجماعات رأى فى القضايا الاجتماعية المطروحة على الساحة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية مثلما كان لكل القوى الاجتماعية حق الرأى فى مختلف المسائل الاجتماعية . ومن ثم فقد أباح المجتمع فيما قبل ١٩٥٢ مجالاً للتعبير عن رؤيتها ، ووجهة نظرها وإن لم يأخذ بها . وهى قد رضيت - فى هذه الحدود - فهذا المجتمع ، وإن لم تكن تراه مجتمعها الأمثل ، ومن هنا كان الاحياء الإسلامى معتدلاً ، من حيث الالتزام من قبل الجماعة بالنهى عن المنكر والأمر بالمعروف فى اطار الموعظة الحسنة ، دونما اصرار على ضرورة أن يلتزم المجتمع بوجهة نظر الجماعة ، ومن ثم وجدنا اعتدالاً من قبل الجماعة يتعادل

واعتماد المجتمع - النسبي - مع الجماعة .

غير أنه منذ ١٩٤٨ وحتى ١٩٨٠ مرت محن بالجماعة وعاشت نزوة الأزمة في تاريخها - وإن لم يكن بالضرورة في تاريخ المجتمع - حينما ألقى بجماعة الإخوان المسلمين في السجون قبل قتل النقراشي باشا وحتى قتل حسن البنا ، ثم الأحداث التي أعقبت عام ١٩٥٤ ، ثم عام ١٩٦٥ ، حيث ألقت السلطة العلمانية بجماعات الإخوان المسلمين في السجون لوقائع ارتكبوها أحيانا ، ويدون سبب أو جريمة أحيانا كثيرة . وفي قلب السجون ، وتحت قسوة السيطر ، وتحجر قلوب البشر نحوها تولدت لدى جماعات الإخوان المسلمين والأجيال التالية من الجماعات الإسلامية مشاعر التطرف والعنف والضراوة . ومن ثم فقد خلق العنف عنفا أعمق ، وخلقت الضراوة قسوة مبدعة . ذلك يتأكد من سردنا التالي لنمو أفكار التطرف والعنف وتطورها تاريخيا .

لقد نشأت جماعة الإخوان المسلمين في عام ١٩٤٨ على يد أحد الأتقياء هو الشيخ حسن البنا مؤسس الحركة الإسلامية المعاصرة . ومنذ البداية تميزت هذه الجماعة بفاعلية كبيرة خلال فترة الثلاثينات والأربعينات من هذا القرن . ومثلما كانت لها إنجازاتها الاجتماعية والثقافية في مختلف المجالات ، كانت لها إنجازاتها السياسية الهامة ، غير أنها أحيانا كانت تسلك سبيل العنف لفرض رؤيتها في بعض المواقف ومن ثم نجدها قد واجهت أكثر من منحة صدام مع النظام السياسي قبل ١٩٥٢ (١) .

ولعل أكثر المحن التي مرت بها الجماعة هي تلك المحنة التي عاشتها في عام ١٩٤٨ ، ١٩٤٩ . فقد شهد عام ١٩٤٨ - العام السابق على اغتيال المرشد العام لجماعة الإخوان المسلمين - كثيرا من حوادث العنف التي قامت بها كتائب الإخوان المسلمين ، حيث كانت الحوادث مؤشرا لتصاعد الصراع مع الحكومة ، وهو الصراع الذي بلغ ذروته بقرار حل الجماعة في ٨ ديسمبر سنة ١٩٤٨ . وهو القرار الذي أعقبه - بعد عشرين يوما - اغتيال الإخوان المسلمين لرئيس الوزراء محمود فهمي النقراشي باشا في عام ١٩٤٨ ، وهي الحادثة

التي أدت إلى تصاعد حملة القمع ضد الإخوان المسلمين اعتقالا وسجنا وتعذيبا . وشكلت هذه الفترة نروة محنة كبرى تمر بها جماعة الإخوان المسلمين ، وهي المحنة التي بلغت أقصى ذروة لها باغتيال الشيخ حسن البنا المرشد العام لجماعة الإخوان المسلمين .

وقد ترك اغتيال المرشد العام فراغا كبيرا داخل بناء الجماعة ، إذ أدى استشهاده إلى أن فقد الإخوان رجل الحركة الذي يخطط لهم ، وشيخ الفكر الذي يحدد لهم أيديولوجية الجماعة ، ومنهجها الذي يتطور مع الأحداث ويتواءم معها . ويمكن القول بأن استشهاد حسن البنا برصاص خصومه السياسيين من أعوان القصر كان ضربة قاصمة إلى الجماعة ، التي اعتبرت أبرز وأخطر وأوسع دعوات البعث الإسلامي الحديث وحركاته في القرن العشرين .

وقد كان من الطبيعي أن يلقي النظام السياسي بأقراد الجماعة في السجون ، وعندما كان شباب الجماعة يعذبون في السجون والمعتقلان عام ١٩٤٩ ، ظهرت في فكر بعض هؤلاء الشباب - ولأول مرة في تاريخ الإسلاميين في مصر - أفكار تتسائل عن مدى اسلام المجتمع وعن مدى اسلام الأمة ؟ ان الحكومة تعذبهم مثلما كان المشركون يعذبون الذين سبقوا إلى الإسلام وليس لهم من نذب . وتحت وطأة المحنة - التي سببتها قمسوة الدولة معهم - وأمام سلبية الأمة تتسائل نفر من شباب الإخوان . هل المسلمون هم جماعة المسلمين ؟ أم المسلمون هم جماعة الإخوان المسلمين ؟ . وكان هذا التساؤل الذي يطرح قضية التكفير و: ودة المجتمع الى الجاهلية جديدا بل وغريبا على المجتمع بمصر - وعلى الفكر الإسلامي بها . لكنه كان مطروقا ومتداولاً بين مفكرين اسلاميين كبار . فقد طرح هذا الفكر المفكر الإسلامي أبو الأعلى المودودي وجماعته الاسلامية في الهند منذ عشرات سنوات . ومنذ ذلك التاريخ الذي أعقب غياب الشيخ حسن البنا ، بدأ فكر أبو الأعلى المودودي يجد طريقه إلى صفوف نفر من جماعة الإخوان (٢)، تطبيقاً لنظرية ملء الفراغ .

وفي هذا الإطار يمكن القول بأنه قد أُلقيت في أرض الإسلاميين بمصر وللمرة الأولى بذرة أفكار التكفير والجاهلية . وكما أشرنا كانت ظروف المحنة بداية ساعدت على نمو هذه

الأفكار خاصة في ظل الافتقار إلى القيادة الفكرية التي تملأ الفراغ الناجم عن استشهاده المرشد العام . وهي الحالة التي جعلت الساحة خالية لا يراى وانتشار فكر واحد من أهم قادة العمل الإسلامي في ذلك التاريخ ، ألا وهو الشيخ أبو الأعلى المودودي . وابتداء من هذا التاريخ انتشرت ترجمة أفكاره إلى اللغة العربية ، ونشر عددا من رسائله في القاهرة (٣) ، ومنذ هذه اللحظة بدأت مياه النهر تشهد أمواجا جديدة .

وبعد قيام الثورة المصرية في ١٩٥٢ انفتح باب العلاقة بين جماعة الإخوان المسلمين وجماعة الثورة لتفخض إلى المحنة الثانية والأكبر في تاريخ الجماعة . حيث لم تحسب قيادة الجماعة تقدير الظروف التي تحيط بمصر ، وبالثورة خلال هذه الفترة التاريخية . ومن ثم فقد افتقدت «الدراسة التاريخية» التي كانت لمرشدها حسن البنا . في مقابل ذلك كان للضباط^٤ الأحرار الذين قابوا الثورة منطلقات فكرية لم تكن بالضبط هي نفس منطلقات الإخوان المسلمين . ومن ثم كان لهم توجهات أيديولوجية ليست هي بالضبط التوجهات الإسلامية للإخوان المسلمين . وفي هذا الإطار كان الغرب والمتغربون هم أحرص الناس على وقوع الصدام بين الثورة والإخوان المسلمين . ومن ثم بدأ الخلاف وتصاعد حتى أسلم الي حل الجماعة في ١٤ يناير ١٩٥٤ ، حينما وقعت محاولة اغتيال قائد الثورة الزعيم جمال عبد الناصر بالأسكندرية في ١٦ أكتوبر ١٩٥٤ .

وبرغم محاولة الإخوان المسلمين الدفاع عن أنفسهم بأن هذه العملية مدبرة ولا علاقة للإخوان بها - إلا أن النية كانت قد عقدت على تحطيم آخر جماعة مستقلة تقف بين الدولة وبين الشعب بعد إلغاء الأحزاب في يناير ١٩٥٣ . غير أن أحداث عام ١٩٥٤ وإن قضت على الجماعة فيزيقيا ومن حيث تنظيماتها الأساسية ، إلا أنها لم تقض على التيار الفكري الذي ولد مع حسن البنا وأتباعه (٤) .

وفي قلب السجون والمعتقلات التي زجت بأعدادا ضخمة من الإخوان المسلمين بها ولد الفكر الإسلامي الحديث على يد سيد قطب . فقد دفعت ظروفه الصحية السيئة إلى نقله إلى

مستشفى السجن . وهناك قام بتدبير الموقف . حيث توصل إلى أن هذا النظام الذى يسمح بتعذيب المسلمين بهذه الطريقة الوحشية على أيدي أفراد انعمت الرحمة من قلوبهم لا يمكن أن يعتبر نظاما اسلاميا . فهؤلاء الذين نسوا الله ، ولم يعبدوا يعبدوه يخرجون عن دائرة الإسلام ويصبحون من الكفار ، وفى مقابل ذلك فإن هؤلاء الذين يعذبون فى السجن هم المسلمون حقا . ومن هنا بدأ الأساس الفكرى لكتاب معالم فى الطريق الذى كان يهدف الى انجاز تحليل للمجتمع المعاصر إلى جانب أن يكون المرشد للطلبة التى سوف تكون المسئولة عن احياء الأمة الإسلامية . ومن ثم فاستنادا إلى ذلك نستطيع أن نقول أن كتاب معالم فى الطريق للمفكر الإسلامى سيد قطب كان يمثل الأساس الأيديولوجى للحركة الإسلامية خلال عقد السبعينات وما بعد ذلك .

وفى هذا النطاق لابد أن نلاحظ أن بنور فكر الأستاذ أبو الأعلى المودودى عن تكفير المجتمع وجاهليته بدأت تؤتى حصاها . بحيث اتسعت المساحة حتى بدأت تفرغ بفكر (الأزمة) المتوتر بدلا من الفكر «الطبيعى» المعتدل . ومن ثم تخلق فى صفوف الجماعة من حول الأستاذ سيد قطب ذلك التيار الجديد ، تيار الفصام الكامل مع الواقع ، وهو التيار الذى انطلق من فكر المودودى ولكنه تصاعد به أكثر وأكثر (٥) .

وهنا لابد أن نضع أيدينا على نوع من الماثلة بين الواقع والفكر . لقد رأى المودودى فى القومية السياسية الهندية ذات الأغلبية الهندوكية الخطر الذى سيقضى «بديموقراطية الأغلبية الهندوكية» على ذاتية الإسلام والتميز الحضارى للمسلمين . ومن ثم فقد رأى فى هذه القومية وفى ديموقراطيتها ، وفى سلطة جماهيرها عنوانا على الحاكمية الالهية . فهى إذا شرك «يرتد» بالمجتمع إلى الجاهلية .

قياسا على ذلك رأى سيد قطب فى القومية العربية التى قاد جمال عبد الناصر مداه ، وفى ديموقراطيتها الموجهة ، وفى سلطة الجماهير التى استقطبها المشروع «القومى الاجتماعى» الناصرى - الخطر - الساحق على الإسلاميين المقيدين بالأصفاد . فحكم بعوان

هذا المشروع بكل مكوناته وجميع توجهاته على الحاكمية الالهية ، وقطع بكفره وجاهليته (٥) .

وظهر تصور يؤكد أنه لما كانت جماهير الأمة وعامتها قد استقبلتها المشروع الناصري ، وأعطت ثقتها لقيادة جمال عبد الناصر التاريخية . ومن ثم فقد خلعها فكر هذا التيار عن عرش الخلافة والنيابة التي قررها الإسلام للإنسان والأمة عن الله سبحانه تعالى ، لأنها أشركت في الحاكمية غير الله . فلم تعد لارتدادها بالكفر إلى الجاهلية قائمة بحق الخلافة متمتعة بشرفها ، وهنا كان تصاعد سيد قطب بفكر الموبد . وإذا كان الثاني قد حكم بالكفر والجاهلية على المجتمع فهو لم يحكم بهما - صراحة وفي قطع - على الأمة ، فإن سيد قطب قد حكم بالكفر والجاهلية على الأمة والمجتمع جميعا .

وبدلا من خلافة الجماعة ، الأمة ، قدم سيد قطب كبديل في خلافة الجماعة ، التنظيم الذي انفردت به وتتفرد بالإسلام ، والتي عليها أن تبدأ من الصفر كما صنع رسول الله وجيل الصحابة الفريد (٥٥) .

ان خلافة الأمة عن الله لم تكن تمنع قيام الجماعة - الضليعة - المنظمة ، للأمر بالمعروف

(٥) يبدو أن العائلة التي صاغها سيد قطب عن علاقة الإسلام بمجتمع المسلمين والمشروع القومي العربي الذي طرحه عبد الناصر ، بالظروف التي وقف ضدها الموبد قد جانبها الصواب الى حد كبير فافكار الموبد عن تكفير الهندوك كان تفكيرا لمجتمع غير جماعة المسلمين ، وهو مجتمع كافر من وجهة نظر الإسلام فعلا ، أما سيد قطب فقد كفر - تحت وطأة أزمته - مجتمع المسلمين ذاته ، نتيجة لبعض انحرافات النظام في تعامله مع بعض أفراد التنظيمات المتدنية . وقد كان الأولى بالفكر الإسلامي سيد قطب أن يقدم فكرا يعادل به مزاج مجتمع المسلمين ، فكرا يتعاطف مع مشاعره القومية ، خاصة أن ثمة علاقة ينبغي استكشافها هي علاقة العروبة بالإسلام ، وهي بالتأكيد علاقة عضوية وقوية .

(٥٥) لقد أثرت هذه الأفكار كثيرا - وما يماثلها من تفكير - في الجماعات الإسلامية التي ظهرت خلال فترة السبعينات . إذ نجد مثلا أن «شكري مصطفى أمير جماعة التكفير والهجرة» يتبنى هذا المنطق حينما أكد في أحد أقواله «نحن نعيش في مجتمع يرفضنا ويرفضه لأنه مجتمع كافر يحتاج «إلى الهداية» على حد قوله . ولقد بنى استراتيجيته على أساس الهروب بجماعته إلى الصحراء ، وإقامة المجتمع المسلم هناك ، ثم بعد ذلك العودة الى المجتمع الأساسي الذي هجره ليقوم بهديته . نفس الاستراتيجية التي تبناها الرسول الكريم ، حينما هاجر من مكة ليعود إليها فاتحا ، ونفس فكر سيد قطب الذي يؤكد على تكفير المجتمع المسلم .

والنهي عن المنكر والدعوة إلى الخير (ولكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون) (آل عمران : ١٠٤) . ولكن هذه الجماعة - الطليعة - المنظمة جزءا من الأمة المسلمة . غير أن الأمة - في فكر هذا التيار الجديد - قد كفرت وارتدت إلى جاهلية أظلم من الجاهلية التي عاصرها الإسلام الأول (٦) . وبذلك فقد انعدم الرباط الإيماني الذي يربط بين هذه الجماعة - الطليعة - المنظمة بالأمة . ومن ثم فقد غدا التنظيم الجديد وحده هو الأمة المسلمة التي يفرض عليها الانفصال عن الجاهلية والاستعلاء على الكفار والسعي - ابتداء من نقطة الصفر - إلى بناء العقيدة وتجسيدها بالحركة في الجماعة ، التي عليها أن تقيم المجتمع المسلم . وينفُس المنهج والخطوات التي تمت في الحقبة المكية من دعوة الرسول عليه الصلاة والسلام إلى الإسلام .

يتضمن ما سبق إذا ملامح الفكر الذي حمل لواءه تيار الفصام الكامل مع الواقع ودعا إليه ، وهو التيار الفكري الذي وقع في عدة أخطاء أساسية ، أولها أن تأمل هذا الفكر يكشف عن خبرة ذاتية مؤنة عاشها أصحابه . وتعد هذه الخبرة من العمق حتى أنها زلزلت في كيانهم أية صلة بالمجتمع . ومن ثم فقد دفعتهم قسوة التعذيب في السجون إلى اغفال الجوانب الأخرى المسلمة في المجتمع المسلم المحيط . بحيث شكل ذلك خصومة شاملة منذ البداية مع هذا المجتمع المحيط ، وقد كان ذلك خطأ فادحا في تصور الجماعة . بدلا من ذلك كان عليها الاعتراف - باتفاق وإجماع - بالمجتمع المسلم وليكن بعد ذلك النهي عن المنكر والأمر بالمعروف في طواره .

أما الخطأ الثاني الذي ارتكبت الجماعة في هذه المرحلة وخاصة كما يجسد ويعيها سيد قطب فيتمثل في أنها لم تستطع الفصل بين الدولة والمجتمع . لقد كانت الدولة قاسية معهم ، فعذبتهم وأرهقتهم في السجون ، غير أن الدولة غير المجتمع الذي يضم ملايين من البسطاء . الذين قال فيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم (اللهم الهمني إيمان البسطاء) . ومن ثم فليس من الضروري أن يعبر سلوك الدولة عن قناعة هؤلاء البسطاء ، لقد كان خليقا بالجماعة الإسلامية خلال هذه الفترة أن تقيم جسورا مع هؤلاء البسطاء تقضح أمامهم من ناحية

مارسات الدولة الخارجية - من وجهة نظرها - عن تعاليم الإسلام . ومن ناحية ثانية أن توقظ فيهم مشاعر الإسلام النقية وتدريبهم على أفكاره الصحيحة ، لكنها وقعت أسيرة لتجربتها المرة الاليفة ، فاختارت النحل السهل ، تكفير كل ما حولها ، وليكن الجميع في سلة واحدة . بذلك افتقدت الحركة أول شرط من شروط الحركة الثورية القادرة على تغيير المجتمع ، وهي قدرتها على نشر أيديولوجيتها بين الجماهير حتى تشكل دعما لها .

ويعتدل الخطأ الثالث في أن الجماعة الإسلامية حينما نقلت فكر الموبدي خلال هذه الفترة أسقطت خاصية أساسية مرتبطة بفكر هذا المفكر الإسلامي الكبير . حيث نجدها قد أسقطت السياق أو الإطار الاجتماعي الذي ظهر فيه هذا الفكر . لقد كان منطقيا أن يدافع الأستاذ الموبدي عن جماعته الإسلامية ، مجتمعه المسلم ضد الجماعة الهندوكية ، لأنه إذا وافق نظرتها للمجتمع فإنه سوف يقضى على ذاتيته الإسلامية . ومن ثم فقد اختار أن يرتبط بجماعته ، وأن يتمسك بقوة بأصول اسلامها لكي يؤسس درعا قويا يدافع به عن مجتمعه المسلم ، غير أنه في داخل مجتمعه المسلم «ينهى عن المنكر ويأمر بالمعروف والموعظة الحسنة» . في هذا الإطار أخطأت الجماعة الإسلامية التي قادها سيد قطب ، فنقلت نظرة الموبدي إلى الجماعة الهندوكية ، فحولتها وجعلتها ذات نظرتها إلى مجتمعه المسلم المحيط ، ولم تدرك برغم هذا النقل والتحول أن هناك فرق كبير يتعلق بالإطار أو السياق .

ثانيا : نظرية التطرف ، المفاهيم والمنهج .

أيما كان اتفاقنا أو خلافنا مع فكر الجماعة الإسلامية التي اتمدت بأفكار سيد قطب ، فإننا نستطيع التأكيد على أنها قدمت رؤية جديدة للإسلام ، وعلاقته بالمجتمع ، وللأساليب التي ينبغي أن تتبع حتى تؤسس المجتمع المسلم من جديد . بحيث نستطيع القول بأنها قدمت نظرية في الاحياء الإسلامي أو بالأصح نظرية في اسلام المجتمع ثم طبيعة المنهج الذي ينبغي أن يتبع لبناء المجتمع المسلم . ونعرض لخطر مفهومية من مفاهيم هذه النظرية ، مفهوم الحاكمية ، ومفهوم الجاهلية .

الحاكمية الالهية .

لم يختلف موقف سيد قطب في الجوهر عن موقف أبو الأعلى المودودي في نظرتهم إلى الحاكمية الالهية . فهي بمقتضى لا اله إلا الله كما يدركها العرب العارف بمدلولات لغته أن لا حاكمية إلا لله ولا شريعة إلا من الله ، ولا سلطان لأحد على أحد لأن السلطان كله لله .

فالهدف من الإسلام كما ينكر سيد قطب هو اسلام العباد لرب العباد ، وإخراجهم من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده ، بإخراجهم من سلطان العباد في حاكميتهم وشرائعهم وقيمهم وتقاليديهم إلى سلطان الله وحاكميته وشريعته وحده في كل شأن من شئون الحياة . وفي هذا جاء الإسلام ، ليرد الناس إلى حاكمية الله . كشأن الكون كله الذي يحتوى الناس ، ومن ثم فيجب أن تكون السلطة التي تنظم حياتهم هي السلطة التي تنظم وجودهم . فلا يشنوا بمنهج وسلطان وتبدير غير المنهج والسلطان والتبدير الذي يصرف الكون كله ، بل الذي يصرف وجودهم هم أنفسهم في غير الجانب الإرادي من حياتهم ، فالناس محكومون بقوانين فطرية من صنع الله في نشأتهم ونموهم وصحتهم ومرضهم وحياتهم وموتهم ، كما هم محكومون بهذه القوانين في اجتماعهم ، ويمواقف ما يحل بهم نتيجة لحركتهم الاختيارية ذاتها . وهم لا يملكون تغيير سنة الله في القوانين الكونية التي تحكم هذا الكون وتصرفه . ومن ثم ينبغي أن يثوبوا إلى الإسلام في الجانب الإرادي من حياتهم فيجعلون شريعة الله هي الحاكمية في كل شأن من شئون هذه الحياة ، تتسابق بين الجانب الإرادي في حياتهم والجانب الفطري ، وتتسابق بين وجودهم كله بشطريه هذين وبين الوجود الكوني (٧) .

ثم يؤكد أنه ليس من المستساغ الخروج على الشرع - أي على الحاكمية - يدعوى التعارض بين الشرع وبين مصلحة البشر ، فمصلحة البشر متضمنة في شرع الله . فإذا بدأ للبشر ذات يوم أن مصلحتهم في مخالفة ما شرع لهم الله فهم أولا ، وأهمون ، وهم ثانيا ، كافرون . فما يدعى أحد أن المصلحة فيما يراه هو مخالفا لما شرع الله ، ثم يبقى لحظة واحدة على هذا الدين ومن أجل هذا الدين (٨) .

وفيما يتعلق بحالة الأمة كما يراها سيد قطب فهي قد دانت بحاكمية غير حاكمية الله ، لا بمعنى أنها ركعت وسجدت لغير الله ، ولكن لأنها تلتقت عن حاكمية الطواغيت كل مقومات حياتها تقريبا . وما دامت قد أخذت كل مقومات حياتها من الطواغيت فلقد كفرت بالاسلام كفرانا مبيها ... لأنها لا تدين بالعبودية لله وحده في نظام حياتها ، فهي - وإن لم تعتقد بالوهمية أحد إلا الله - تعطى أخص خصائص الألوهية لغير الله فتدين بحاكمية غير الله ، فتتلقى من هذه الحاكمية نظامها وشرائعها وقيمها وموازينها أعادتها وتقاليدها وكل مقومات حياتها تقريبا (١٠) . واستنادا إلى ذلك فقد كفرت الأمة - حسب وجهة نظر سيد قطب - عندما خرجت على الحاكمية الالهية . كفرت المجتمعات وكفر الناس إلا الجماعة الجديدة التي تبدأ بالدعوة إلى الإسلام من جديد .

ويكشف تأمل هذه الأفكار عن مجموعة من القضايا التي ينبغي أن تصبح موضع ملاحظة . أولها تأكيد على فكرة الحاكمية لله ، وهذه وإن كانت ليست قضية خلافية إلا أن السلطة - خلافة كانت أم ملكية - تحكم في العادة بما أمر الله . غير أنه نظرا لموقف سيد قطب من السلطة العلمانية التي أذاقت شباب الإخوان قسوة العذاب في السجون ، الأمر الذي دفعه لمثل هذا الموقف الفكرى المتطرف الذي يرفض فيه كل دور للسلطة القائمة في تنظيم المجتمع ، والملاحظة الضمنية الثانية هي رفضه للشعب كمصدر للحاكمية . قد يكن ذلك مفهوما من منطلق النظرية الإسلامية في هذا الصدد ، لكن ألا كان من الممكن أن نحاول الوصول إلى صيغة تعطى الشعب دورا كما يشير إلى ذلك الفكر السبهاسى الحديث ، لكن بما لا يخل بئى من أسس الحاكمية في النظرية الإسلامية . أما القول - الملاحظة الثالثة - بتكفير المجتمع باستثناء الجماعة الجديدة ، فذلك يرجع أساسا إلى أن العذاب وقع على أعضاء هذه الجماعة ولم يتدخل المجتمع ، غير أن ذلك قد يتطلب إعادة تأهيل المجتمع بتسليحه بالاجابية السياسية وليس بتكفيره ، وتتضح هذه الرؤية التي قدمها سيد قطب من خلال توضيحنا لمفهوم الجاهلية .

مفهوم الجاهلية :

فى محالة لتحديد حدود هذا المفهوم يرى المفكر الإسلامى سيد قطب أن الإسلام لا يعرف إلا نوعين اثنين من المجتمعات ، مجتمع إسلامى ومجتمع جاهلى (١١) . والجاهلية ليست فترة من الزمان وانما هى حالة تتكرر كلما انحرف المجتمع عن نهج الإسلام فى الماضى والحاضر والمستقبل على السواء .

ومثلما جاء الإسلام أول ما جاء ليهدم الجاهلية وينسخ نظمها وتصوراتها ، وكما رفض المسلمون الأوائل أية مصالحة مع الجاهلية كذلك يجب على الجماعة المسلمة الجديدة أن تصنع . فنحن نرفض كل هذه الأنظمة فى الشرق أو فى الغرب ، لأنها منحلة ومتخلفة بالقياس إلى ما يريد الإسلام أن تبلغه البشرية (١٢) .

ويذهب سيد قطب إلى القول بأن الشيوعية التى بشرت بمجتمع يتخطى حواجز الجنس والقوم والأرض واللغة واللون قد انتهت بها المطاف إلى إقامة مجتمعها على قاعدة غير إنسانية. لأنها وقد رفضت طبقة البرجوازية قاعدة للمجتمع قد أقامت مجتمعها على قاعدة طبقية - أى غير إنسانية عامة - أساسها طبقة العمال ، فتجمع الشيوعية هو الوجه الآخر للمجتمع الرومانى القديم . حيث يستند هذا المجتمع على قاعدة طبقة الأشراف ، بينما يستند المجتمع الشيوعى على قاعدة طبقة (البروليتاريا) . وغياب القاعدة الإنسانية العامة لهذا المجتمع جعل السيادة فيه لعواطف الحقد على سائر الطبقات الأخرى . وما كان لمثل هذا التجمع الصغير البغيض أن يشر إلا أسوأ ما فى الكائن الإنسانى . فهو ابتداء قائم على أساس إبراز الصفات الحيوانية وحدها وتتميتها وتمكينها باعتبار أن المطالب الأساسية للإنسان هى الطعام والسكن والجنس ، وهى مطالب الحيوان الأولية وباعتبار أن تاريخ الإنسان هو تاريخ البحث عن الطعام(١٣)(٥) .

(٥) من الواضح أن فهم سيد قطب للاشتراكية تم بالنظر إلى تصور اسلامى محافظ ، هذا إلى جانب تسليح أفكاره فيما يتعلق بفهم الاشتراكية ولا نقره فى وصف الطبقة العاملة المنتجة بالصماليك كما ورد فى نصف كتاباته ، فالإسلام يجعل العمل ويمتدحه نوع من الإيمان ، هذا إلى جانب أن لفظ (البروليتاريا) لا يترادف أو يترجم إلى صماليك . وفى هذا الصدد لنا أن نتساءل أين أفكار سيد قطب من أفكار الصماليك الجليل أبى زر الففارى . إضافة إلى ذلك فالماركسية نظرية لا تستهدف خلق مجتمع يشبع الحاجات الحيوانية أو

وكما نرفض هذا الوجه من وجهة عملة الجاهلية الغربية القائمة على قاعدة غير إنسانية لتأسيسه على قاعدة طبقة البروليتاريا (*). كذلك نرفض الوجه الآخر لعملة الجاهلية هذه . ذلك الوجه الذى أسس مجتمعه هو الآخر على قاعدة غير إنسانية ، قاعدة الطبقة الثرية وحدها . لقد انتهى دور هذا المجتمع الغربى ودور حضارته ودور نهضته العلمية ، ودور الرموز التى صاغها وعيدها مثل الوطنية والقومية ، انتهت حقبة قيادة الرجل الغربى للبشرية لا لقصور فى حضارته عن أن تشبع الحاجات المادية للإنسان ، وإنما لعجزها عن أن تحقق إنسانيته بافتقادها إلى القيم . ومن ثم فقد جاء دور قيادة الإسلام للعالم بالحفاظ على ما أبدعت الحضارة الغربية علي جبهة التقدم المادى وإضافة القيم الإسلامية إلى هذا الصرح المادى كي تتزن الحضارة وتتوازن فتشبع حقا مطالب الإنسان من حيث هو إنسان (١٤) .

وإذا كان الطابع المادى الالهادى للحضارة الغربية قد حرّمها التوازن فأفقدت إنسانها الاتزان عندما أتخم ماديها بينما ظل داخله من الروحية والقيم خواء ، فإن الإسلام كتصور مستقل للكون والحياة وكحضارة متميزة امتازت بأعلاء كل ما هو إنسانى دون أن ترفض المادة، هذا الإسلام هو المرشح لقيادة العالم الآن .

فى هذا الصدد يعتبر الإسلام - من وجهة نظر سيد قطب - تصورا مستقلا للوجود والحياة - تصور كامل ذو خصائص متميزة . ومن ثم ينبثق عنه منهج ذاتى للحياة كلها بكل مقوماتها وارتباطاتها ويقوم عليه نظام ذو خصائص متميزة (١٥) . فالمجتمع الإسلامى وليد الحركة . وهى آتية من خارج المحيط البشرى . وهى تتمثل فى عقيدة آتية من الله للبشر تنشئ لهم تصورا خاصا للوجود والحياة والتاريخ والقيم والقضايا وتمهد لهم منهجا

الأساسية للإنسان فقط ، ولكنها دعوة تستهدف الكمال الإنسانى فى مستوياته المادية المعنوية ، فهى ترفض اختزال الإنسان إلى مجرد مجموعة من الحاجات الحيوانية ، اتفح ذلك من خلال معالجة ماركس لظاهرة الاغتراب فى المجتمع الرأسمالى .

(*) وردت كلمة «الصعاليك» فى نص سيد قطب وإيس البروليتاريا ولا ندري لماذا لم تستثير أحوال الطبقة العاملة الصناعية العواطف الإسلامية والإنسانية لفكر مثل سيد قطب ، خاصة أن الإسلام دين يبجل العمل ويذل الجهد ، الأمر الذى يجعلنا نشك كثيرا فى كفاءة فهم سيد قطب للنظرية الماركسية والفكر

للعمل يترجم هذا التصور (١٦) ويعكسه .

ذلك يعنى أن القيم التى تشكل جوهر هذا التصور هى قيم انسانية لم تبلغها الإنسانية إلا فى فترة الحضارة الإسلامية . وهذه القيم ليست مثالية خيالية ، وإنما هى قيم واقعية عملية يمكن تحقيقها بالجهد البشرى - فى ظل المفاهيم الإسلامية الصحيحة - ويمكن تحقيقها فى كل بيئة بغض النظر عن نوع الحياة السائدة فيها . أما عن تقدمها الصناعى ، والاقتصادى ، والعلمى فهى لا تعارض - بل تشجع بالمنطق العقيدى ذاته - التقدم فى كافة مجالات الخلافة ، فالحضارة يمكن بهذه القيم أن تقوم فى كل مكان وفى كل بيئة ، أما أشكالها المادية التى قد تتخذها فهى تنوعات لأصولها ، لأنها فى كل بيئة تستخدم المقدرات الموجودة بها فعلا وتعمل على تنميتها .

ويمكن للحضارة الإسلامية أن تتخذ أشكالا متنوعة فى تركيبها المادى والتشكيلى ، غير أن الأصول والقيم التى تستند إليها تظل ثابتة لأنها تعبر عن مقومات هذه الحضارة (العبودية لله وحده ، والتجمع على أسرة العقيدة فيه ، واستعلاء انسانية الإنسان لا حيوانيته ، وحرمة الأسرة ، والخلافة فى الأرض على عهد الله وشرطه ، وتحكيم منهج الله وشريعته وحدها فى شئون هذه الخلافة) (١٧) .

وأمام تميز الحضارة الإسلامية وامتيازها ، وفى مواجهة الجاهلية الغربية بشقيها . اللبيرالى الرأسمالى والشمولى الشيوعى ، فإن لواء قيادة العالم معقود للإسلام والمسلمين . فقد أوشكت قيادة الرجل الغربى للبشرية على الزوال ، لا لأن الحضارة الغربية قد أفلست ماديا ، ولكن لأن النظام الغربى قد انتهى دوره لأنه لم يعد يملك رصيда من القيم يسمح له بالقيادة .

غير أنه ينبغى أن تنبه إلي أن سيد قلوب لم يكن رافضا لما أنتجته النهضة الأوروبية ، فعلموها فى الطبيعة والتقدم المادى ، وهى العلوم التى أثمرت تلك الحضارة المادية تعتبر وليدة العبقورية الأوروبية فى الابداع المادى . لا يرفض سيد قلوب منجزات هذه الحضارة ولكنه يطلب أن تزايلها قيم الإسلام وتصوراته الإيمانية للكون والحياة . فأخلاقيات الإسلام التى تولى من

إنسانية الإنسان فوق المادة ، نظرية كانت أم انتاجا ، وذلك حتى يتكامل الحضارة الساقان للذان تستطيع - إذا هي سارت عليها - تهيئة المناخ الصالح للإنسان السوى . ولذلك دعا المسلمون إلى أن يأخذوا عن الغرب العلوم البحتة فى الوقت الذى يجب أن يرفضوا فيه الالهيات والفلسفة والإنسانيات ، إذ أن المسلم لا يملك أن يتلقى - فى أمر يختص بحقائق العقيدة أو التصور العام للوجود ، أو يختص بتفسير بواعث النشاط الإنسانى وبحركة التاريخ الإنسانى - إلا عن ذلك المصدر الربانى ، ولا يتلقى فى هذا كله إلا عن مسلم يثق بدينه وتقواه ومزاولته لعقيدته فى واقع الحياة .

وفى هذا الإطار فإن على المسلم أن يتلقى فى العلوم البحتة كالكيمياء والطبيعة والاحياء والفلك والطب والصناعة والزراعة وطرق الادارة - من الناحية الفنية الادارية البحتة - طرق العمل الفنية ، وطرق الحرب والقتال - من الجانب الفنى - الى آخر ما يشبه هذا النشاط . فالمسلم يملك أن يتلقى فى هذا كله عن المسلم وغير المسلم ، ويجوز أن يشتغل فيها المسلم وغير المسلم لأنها من الأمور الداخلة فى قول رسول الله (ص) (أنتم أعلم بأمور دنياكم) (رواه مسلم وابن ماجه) (١٨) . فالمطلوب إذا ادراك الخصائص التى تتميز بها الحضارة الإسلامية وتمتاز بها عن جاهلية الغرب ، والحرص على نقاء هذه الخصائص وتنقيتها مما ران عليها فى ظل الجاهلية التى نمت وضررت أطرافها .

وينبغى فصل علوم التقدم المادى التى أبدعها الغرب عن تصورات الفلسفية والفكرية والأخلاقية الجاهلية ، وضم علوم التقدم المادى الى قيم الحضارة الإسلامية التى تجتمع فيها مؤهلات القيادة العالمية الجديدة . . . علينا أن نحذر ونحن نأخذ عن جاهلية الغرب علومها البحتة أية ظلال فلسفية حاوية ارتبطت هناك بتلك العلوم . فبذلك وحده نضمن إعادة استنبات هذه العلوم فى مناخنا الحضارى لترتبط بالقاعدة الإيمانية مرة أخرى . وبذلك يتم الاتساق بين هذه العلوم وبين عقيدتنا وتصوراتنا للكون وقيمنا الإنسانية وأخلاقياتنا . فتتكامل للإسلام والمسلمين مؤهلات القيادة العالمية ، بعد أن دخلت الجاهلية الغربية

أزمته التاريخية واصطدمت بسور من الافلاس ليس إلى تجاوزه سبيل .

ثم ينتقل سيد قطب بعد تشخيص الملامح الأساسية لاجتماعات الجاهلية وتحديد المجتمع الإسلامى ، وتمييز العناصر التى يمكن أن ننقلها عن جاهلية الغرب ، وتلك التى ينبغى أن ننفيها ، إلى محاولة رسم الطريق أو المنهج الذى سوف يسمح بالقضاء على الجاهلية وبناء المجتمع الإسلامى ، ويرى أن ذلك يمكن أن يتم وفقا لمرحلتين ، الأولى ، التعمق الروحى للطبيعة التى ستحمل عبء بناء الأمة الإسلامية . والثانية ، المعركة ضد المجتمع الجاهلى .

ويتحقق انجاز المرحلتين من خلال الجهاد ، ويوضح ذلك سيد قطب بقوله : ان الجهاد فى الإسلام أمر آخر لا علاقة له بحروب الناس اليوم ولا بواعثها ولا تكييفها كذلك . أن بواعث الجهاد فى الإسلام ينبغى أن نلمسها فى طبيعة الإسلام ذاته وبوره فى هذه الأرض وأهدافه العليا التى قررها الله ، وذكر الله أنه أرسل من أجلها هذا الرسول بهذه الرسالة ، وجعله خاتم النبيين وخاتم الرسالات . وفى هذا الإطار يعتبر هذا الدين اعلان عام لتحرير الإنسان فى الأرض من العبودية للعباد - وذلك باعلان ألوهية الله وحده - سبحانه - وربوبيته للعالمين . ان اعلان ربوبية الله وحده للعالمين معناها الثورة الشاملة على حاكمية البشر فى كل صورها وأشكالها ونظمها وأوضاعها ، والتمرد الكامل على كل وضع فى أرجاء الأرض ، الحكم فيه للبشر فى أى صورة من الصور ذلك أن الحكم الذى مرد الأمر فيه إلى البشر ومصدر السلطات فيه هم البشر هو تآليه للبشر يجعل بعضهم لبعض أرباب من دون الله وطرد المفتصين له - الذين يحكمون بشرائع من عند أنفسهم فيقومون منهم مقام الأرباب ، ويقوم الناس منهم مقام العبيد . أن معناه تحطيم مملكة البشر لاقامة مملكة الله فى الأرض أو بالتعبير القرآنى الكريم «ان الحكم الا لله ... أمر ألا تعبدوا إلا إياه، ذلك الدين القيم» (يوسف : ٤٠) .

وبعد أن ينتهى من تحديد هدف الجهاد يحدد أنوات الجهاد ووسائله ، وفى هذا النطاق نجده يؤكد على ضرورة تبنى البيان والحركة ، فالبيان يواجه العقائد والتصورات ، والحركة تواجه العقبات المادية الأخرى ، وفى مقدمتها السلطان السياسى المستند إلى العوامل

التصورية العنصرية والطبقية الاجتماعية الاقتصادية المعقدة والمتشابكة ، وهما معا - البيان والحركة - يواجهان الواقع البشرى بجملة بوسائل متكافئة لكل مكوناته ، وهما معا لا بد منهما لانطلاق حركة التحرر للإنسان فى الأرض ، الإنسان كله فى الأرض كلها وهذه نقطة هامة لا بد من تقريرها مرة أخرى (١٩) .

وبهذا الفكر الذى قمنه المفكر الإسلامى سيد قطب فى مؤلفه معالم فى الطريق رسم البدايات الأولى لفكر إسلامى واضح وصريح ، غير أنه تميز بأنه فكر إنسانى فى وقت أزمة ، أو صرخة انسانية متأللة دفعت إليها قسوة السياط . وإذا كان من المنطقي أن ندرک أفكاره وتطرفها باعتبارها نوعا من فكر الأزمة ، فإنه من غير المنطقي أن نعمم فكر الأزمة لکى يصبح فكر البشر والمجتمع فى وقت الطبيعة المعتادة . وذلك ما حدث ، حيث قامت الجماعات الإسلامية - خاصة تلك التى تكاثرت على ساحة الاحياء الإسلامى فى فترة السبعينيات - بتطوير جوانب التطرف فى أفكار سيد قطب وأبو الأعلى المودودى لقد كان هذا التطوير فى جانب منه انعكاسا لفكر الشباب وسلوكهم ، وفى جانب آخر انعكاسا لظروف القسوة التى لقيها أبناء هذه الجماعات فى فترة الستينات والسبعينيات ، ومن ناحية ثالثة نتيجة لتضخم حجم ومكانة هذه الجماعات ، وهو موضوع الفقرة التالية .

ثالثا : جماعات الاحياء والتطرف ، وبقاؤها وأنماطها .

أشرنا فى الصفحات السابقة إلى أن المجتمعات الإسلامية تعرضت فى السنوات الأخيرة لظروف ضاغطة أدت إلى إثارة العواطف والمشاعر الإسلامية فى اطارها ، بحيث نستطيع أن نقول انه إلى جانب أن المجتمع الإسلامى قد دخل مرحلة بداية الوعى بذاته بعد عصر الانهيار الذى شهده والذى دفع إلى قيام تيارات فكرية عبيده تناقش طبيعة الصحوة واتجاهها ، فإن هناك مجموعة من الظروف التى عجلت من انطلاق الصحوة أولا ، ومن تبنيها لنطلق العنف وانتطوف ثانيا وسوف نذكر بعض هذه الظروف :

١ - ويتمثل الظرف الأول فى الضغط الذى مارسته القوى الاجنبية على العالم الإسلامى

. حيث نجد أن القوى الغربية الرأسمالية تولت عملية الضغط عليه من الخارج ، تارة من خلال موجات الاستعمار المباشر بالجنود الذين يقهرون الإرادة الوطنية ، وتارة أخرى بواسطة الموجات العلمانية - سواء أدى هذا الدور المبشرون الأوربيون بها ، أو أدته الصفوات الوطنية بالوكالة عنه - وتارة ثالثة من خلال الاستقطاب والتبعية الاقتصادية والسياسية ، ومن ثم الثقافية والحضارية . وخلال ذلك نجد أن القوى الغربية الاشتراكية كان لها ضغطها أيضا ، لكنه من الداخل - حيث انتشر فكرها في داخل المجتمع أحيانا لبريق الفكر ذاته بالنسبة لجماهير فقيرة تعاني من الحرمان ، وأحيانا أخرى لدعم القوى الاشتراكية له عن طريق خلق مجموعات اشتراكية في الداخل تصبح امتداداتها داخل هذه المجتمعات . وسواء كانوا علمانيين ليبراليين أو اشتراكيين فقد عمل جميعهم على تقويض الإسلام باعتباره أساسا للحضارة واطارا لتنظيم المجتمع ، ومن ثم كان من المنطقي أن تؤدي هذه الممارسات الضمير المسلم وقد تثيره . ومن ثم يصبح من المتوقع تشكيل رد فعل لذلك ، ولأن الشباب هم الأكثر حساسية ، فهم الأكثر اقداما على تحمل أعباء الاحياء الإسلامى وتبعاته .

٢ - ويمثل الظرف الثانى فى القسوة التى عوملت بها الجماعات الحاملة للنشاط الدينى خلال العقود المختلفة ابتداء من عقد الأربعينيات وحتى عقد الثمانينيات ، ولقد لعب كل عقد من هذه العقود دوره فى تقليم أظافر الجماعة الدينية . فخلال عقد الأربعينات وجهت الضربة الأولى لهذه الجماعة عن طريق اغتيال قيادتها المهمة ، تمثل ذلك فى اغتيال مرشد الجماعة ومؤسسها الشيخ حسن البنا . ولقد كانت الخسارة فادحة بالنسبة لبناء الجماعة ، حيث ترك الرجل فراغا لا يسده غيره . وفى فترة الخمسينات تصادمت صفوة يوليو فى عام ١٩٥٤ - أثر حادث محاولة اغتيال الرئيس جمال عبد الناصر - مع جماعة الاخوان وحاولت صفوة يوليو تصفية الجماعة تصفية نهائية ، أعدمت خلالها القيادات الأساسية ، وبغعت بالبقية إلى اسجون والمعتقلات ، ومن ثم واجهوا تعنيا مؤلما جعلهم يمثلون بمشاعر الانتقام على الصفوة العلمانية الحاكمة ، وأيضا على المجتمع الذى لم يثر عليها . وشهدت فترة الستينات استمرارا لتصفية قلوب جماعة الاخوان ، فبعضهم بقى فى السجون والمعتقلات ، بينما هاجر البعض الآخر إلى

مجتمعات الخليج ، هاريا بما لديه من أفكار ومبادئ ، ومن بقى أثر الصنعت والسلامة تقيية من نظام ظالم على نحو ما رأى وشخص . ثم جاءت فترة السبعينيات ليحاول النظام السياسى الاستعانة بالجماعات الإسلامية فى ضرب الجماعات الأيديولوجية الأخرى - الماركسيين والناصريين - ومن ثم حولها النظام السياسى الى أداة فى يده لضرب الخصوم وابتلاعهم ، فلما افترقت مصالح الجماعات الإسلامية عن مصالح النظام السياسى لم يكتفى بضربها بقسوة ، بل زاد عليها بأن حاول السخرية من رموزها والنيل من مفاهيم ذات قداسة بالنسبة لمعتقداتها .

٣ - وتشكل التوجهات الإستهلاكية لسياسات الانفتاح الاقتصادى فى السبعينات ظرفا ملائما لنمو هذه الجماعات . ومنذ أن طرحت شعارات الانفتاح الاقتصادى والسياسى ، اتخعت أسواق المجتمع بسلع استهلاكية أثارت فزوات الاستهلاك وغرائزه عند البشر . وبدأت السلع ، مرتبطة بمناخ الحرمان الذى عاشته جماهير الشارع المسلم ، تهدد بتآكل قيم التقشف والبساطة والجماعية ذات الأساس الدينى عند الجماهير ، وأيضاً بانتشار قيم الفساد والتبذل والاباحية ، بحيث يمكن القول أن هذه التوجهات الاستهلاكية أثرت كثيراً على الحس المسلم وأثارته ، ودفعته إلى تساؤلات كثيرة ، من بينها هل يمكن أن يحدث هذا الابتذال فى مجتمع الإسلام ؟ هل يمكن أن يتعايش هذا الترف مع الحرمان الذى يعانيه بعض المسلمون فى الداخل أو الظروف القاسية التى يعيش فى ظلها المجاهدون فى الخارج ؟ ومن المنطقي أن تثير الاجابات على هذه الأسئلة حفيظة الشباب المسلم لأنها تضرب لديه على أوتار الطهارة ، والنقاء والدفاع عن جوهر الإسلام .

٤ - من الممكن القول بأن ضعف النظام السياسى فى فترة السبعينيات لعب دورا أساسيا فى دعم الجماعات الإسلامية وتثبيت مكانتها . فقد كان من المنطقى - نظرا لضعف النظام السياسى - أن يحاول أداء فاعليته بالنظر إلى القوى الدينية المتنافسة ، وهى فى مصر قوى الجماعة المسيحية فى مواجهة قوى الجماعة المسلمة . وإذا كان النظام السياسى فى

المراحل الأولى من الصراع بين القوى الدينية المتباينة قد امتك السيطرة على هذه القوى وعلى مستوى الصراع ذاته فإنه في المراحل المتأخرة من الصراع قعد النظام السياسي السيطرة على تطور الصراع واتجاهاته . وقد أدى ذلك الى وقوع نتيجتين ، الأولى وضوح وتحدد بناء الجماعة الإسلامية واكتشافها لذاتها وتحديدها الدقيق لمطالبها ، هذا إلى جانب تحدد طبيعة علاقاتها بالقوى الدينية الأخرى . إضافة إلى ذلك بدأت الجماعات الإسلامية تدخل مرحلة التجريب الثوري مع النظام السياسي ، تدبر الصراع ضده ، تضربه تتلقى ضرباته ، وأثناء ذلك تدعم بنيتها ، ولقد توجت هذه المرحلة باغتيال رأس النظام السياسي ذاته .

كان من المنطقي إذا أن تفرز هذه الظروف عددا كبيرا من الجماعات الإسلامية ، تشترك غالبيتها - بسبب الظروف السابقة - في العمل وفقا لمواطف أو مشاعر متطرفة . بيد أننا نستطيع أن نصنف هذه الجماعات بالنظر إلى ثلاثة أنماط :

النمط الأول : هو النمط الانسحابي ، ويشير هذا النمط إلى كونه مرحلة وحالة ، فهو مرحلة لأن هذا النمط عادة ما يسود المراحل الأولى لنمو الجماعات الإسلامية الرافضة ، التي تجد نفسها في مواجهة حياة المجتمع التي يدب فيها الوهن والانهيار ، حيث يتجأ أفراد الجماعة هارين إلى بساطة الإسلام كما تحددها المواثيق الأساسية ، إذ يعمل الشباب خلال هذه المرحلة على تعميق المبادئ الإسلامية في نواتهم ، ويتواصل تعميق هذه القيم والمبادئ الإسلامية ليتوازي مع الانفصال بنفس القدر عن المجتمع الذي يمثل نوعا من الجاهلية . ومن ثم تبدأ الجماعة في الدخول الى مراحل تالية من الإيجابية سواء فيما يتعلق بعلاقتها بالقوى الدينية الأخرى أو بالنظام السياسي وصفوته العلمانية . ويعتبر هذا النمط من الجماعات الإسلامية حالة حينما تعمق الجماعة ممارساتها الدينية ، بحيث يقتصر دينها على ضميرها الفردي دون الاهتمام بالجانب الإيجابي أو التنظيمي لمجتمع . حيث توجد هذه الحالة عادة عند الجماعات الصوفية التي بدأت تنتشر في الفترة الأخيرة في الريف المصري . فهي تمثل حالة من الانسحاب عن الحياة العامة أو هي طريق للنجاة بالدين والضمير الديني ولو على المستوى الفردي والمجتمع رب يصونه ويحميه .

والنمط الثانى : هو النمط المسابير ، وهو نمط يتميز بامتلاكه ادراكا كاملا لمعتقدات الدين ومبادئه ، لكنه من ناحية ثانية يدرك قوة النظام السياسى المحيط مقارنة بقوته ، ومن ناحية ثانية فلهذا النمط خبراته التاريخية المؤلة ، التى كانت دائما ذات رصيد سلبى بالنسبة له . ومن ثم نجد أن هذا النمط يراقب عن قرب المراحل التى يمر بها النظام السياسى ، فى فترات قسوة النظام السياسى ويطشه نجد أن جماعة هذا النمط تتراجع إلى مستوى الحفاظ على المعتقدات والمبادئ ، وحينما يعيش النظام السياسى فترة من الانفراج الديموقراطى والسياسى نجد أن جماعة هذا النمط تطالب ببعض الاصلاحات المستندة إلى أساس اسلامى ، وتشكل جماعة الاخوان المسلمين الجماعة المثلة أصدق تمثيل هذا النمط . فلها خبراتها التاريخية المؤلة مع النظام السياسى ، ولها انسحاباتها إلى مبادئها ومعتقداتها فى فترة بطش النظام السياسى وقهره ، ولها تقدمها الإيجابى للمشاركة فى الحياة السياسية حينما يعيش النظام السياسى فترة من الانفراج الديموقراطى . وعادة ما تشارك فى الحياة السياسية وفقا لقواعد اللعبة السياسية المعترف بها بين مختلف الجماعات والقوى السياسية .

ويعتبر النمط الراض هو النمط الثالث فى هذا الإطار . وفى إطار هذا النمط يبدأ المنسحبون فى المرحلة الأولى لنمو مشاعر الاحياء الإسلامى فى التجمع والانسحاب من قلب الحياة التى يرفضونها . ومن ثم الاتجاه إلى تشكيل مجتمعات لها ثقافتها الخاصة المحدودة ، ولها علاقاتها وتفاعلاتها الاجتماعية الموجهة برموز المجتمع ، وهو الانفصال الذى يدعمه عادة الوعى الدينى للأعضاء ، وهو الوعى الذى أصبح واضحا ومحددا . ومن هنا يبدأ التفاعل داخل المجتمع بين ثقافتين ، ثقافة المجتمع العام (قيم ومعتقداته) ، والثقافة الخاصة بمجتمعات الجماعات الإسلامية . وتصبح الثقافة الغربية - التى ينتمى إليها أيديولوجيا الدولة وثقافتها - مشيرة للشباب نوى الارتباط بقيم ومبادئ ثقافة التراث والدين . فهم أمام الثقافة الغربية يشعرون بلثم يجتثوا من جنورهم ، وتمثل لهذا الوضع بحالة كثير من الإناث المتعلمات فى كثير من الأقطار الإسلامية العربية وإيران . فحينما واجهن أفكار تحرير المرأة ، وطوفان القيم الاستهلاكية ، نجد أن صورهم قد بدأت تظهر بشكل عام وهم يلتفون بالشاوير الأسود داخل الحرم الجامعى لجامعة طهران ، أو فى الثوب الطويل الأبيض وخمار الوجه داخل الحرم

الجامعى لجامعة الأردن بالقرب من عمان ، أو بالحجاب الأسود والثوب الطويل أو النقاب فى الحرم الجامعى لجامعات أسبوط وعين شمس والقاهرة فى مصر . وإذا سألتهم عن سر هذا السلوك فإنهم سوف يجيبون عليك لأنهم قرروا أن يلبسوا هذه الملابس التقليدية - حتى ولو كان ذلك على غير رغبة آبائهم أو أجدادهم الذين عارضوهم فى هذا الصدد - ليس لأسباب دينية فقط ، ولكن لأن هذا الزي يمنحهم شعورا بالهوية أو احساسا بالذات . فإذا لبسوا هذا الزي ، فإنه سوف يصبح من الواضح من هم ، أما إذا لبسوا الجينز الأزرق فقد يصبحون شيئا لا عربيا ولا أجنبيا (٢٠) (*) .

ويعتبر رفض الزي الذى يوافق عليه المجتمع أول أشكال الرفض ثم بعد ذلك تزداد الكثافة من حيث العضوية ، ثم الكثافة الاجتماعية والثقافية المترتبة عليها . ثم يبدأ الانفصال عن المجتمع المحيط ، ومن ثم تتخلق فجوة بين مجتمع الشباب المتحمس لاسلامه من ناحية وبقية بناء المجتمع الذى يبطش به من ناحية أخرى . وفى هذا الإطار تدخل الجماعة فى صلبهم مع النظام القائم حول بعض التفاصيل ، لكنها لا تكون حتى هذه اللحظة مستندة إلى دعم جماهيرى كاف ، ولا تمتلك قوة اجتماعية قادرة ، ثم أن تصوراتها تظل قاصرة على الحاضر عاجزة عن الامتداد للمستقبل .

وقد يتحول النمط الثالث من مرحلة الرفض الى ما يمكن أن نسميه بالمرحلة الثورية ، حيث تشكل هذه المرحلة أقصى حالات اكتمال هذا النمط . وتحقق هذه الحالة إذا انسحبت الجماعات الدينية ، ومن ورائها الجماهير تدعم حركتها بصورة كاملة ، بعيدا عن النظام الاجتماعى والسياسى إن لم تتناقض معه ، وذلك بسبب ادانتها له بأنه لم يعد قادرا على اشباع

(*) فى سؤال للمحجبات المصريات بالجامعة عن الأسباب التى دفعتهن إلى ارتداء زى الحجاب أجابت عينة البحث بنسبة ٣٢,٢٪ لأن هذا الزي يقترب من الشرع الإسلامى ، بينما قالت نسبة ٣٠,٨٪ لأن هذا الزي يقربهن من الله ، بينما ذهبت نسبة ٢٠,٦٪ بأن ذلك لخوفهن من عذاب الآخرة . وذكر نحو ١٠,١٪ بأن ذلك لعمق قراءاتهن الدينية . ونحو ٢٪ بأن ذلك لمجاعة بعض الصديقات (٢١) ، ذلك يعنى أن السبب الدافع إلى الحجاب أو الأخذ بالزى الإسلامى يرجع بالأساس الى الشعور الدينى المختلط بالحنين إلى الهوية الإسلامية المستقلة .

حاجاتها الأساسية ، ولا يعبر عن ضميرها أو اعتقادها . هذا إلى جانب امتلاك الجماعة أو الجماعات الإسلامية أولا لرموزها الخاصة ، وثانيا لقواعدها الجماهيرية الواسعة التي يمكن أن تعتمد عليها إذا دعت الحاجة إلى ذلك . ويصبح حينئذ أن كل انسحاب للجماهير من التحالف والنظام القائم هو في ذات الوقت ارتباط ايجابي بالجماعات الثورية التي تعد بتوفير الاشباع ، خاصة اذا كانت هذه الجماعات تتجانس مع جماهيرها في عمق العقيدة . هذا بالاضافة إلى امتلاك الجماعة أو الجماعات الثورية لأيديولوجية مستقبلية ، تمثل قمة اكتمال النمط الرفض ، تحدد طبيعة الطريق الذي ينبغي السير فيه بعد تحقيق النجاح المرحلي بالانتصار على النظام المغرب من حيث توجهاته وممارساته . وحينما تصل الجماعة الثورية إلى أقصى قوة لها ، وإذا عطلت التفرقة السابقة لصالحها ، وحينما يحرم النظام الاجتماعي والسياسي القائم في مقابل ذلك من قواعده الجماهيرية ، حيث يعاني العزلة والضعف ، فإننا نكون حينئذ في مواجهة لحظة الصفر التي ينطلق عندها الاعصار الثوري متصاعدا ليقضي على النظام العلماني إلى غير رجعة وليؤسس مجتمعا جديدا وتكون الجماعة الثورية الرفضية قد حققت بذلك غايتها ، أليس ذلك هو الذي حدث بالتحديد في إيران ؟ (٢٢) .

إذا كانت الجماعة الرفضية قد اكتملت لها حالتها الثورية كما حدث في إيران ، فإن ذلك قد تحقق بالنظر إلى ظروف بنية هذه الجماعات في المجتمع الإيراني - على نحو ما أشرنا سابقا - وأيضا بالنظر إلى طبيعة النظام السياسي المسيطر ، وهو الأمر الذي مكن هذه الجماعات للانتقال من حالة الرفض إلى حالة الثورة حتى أطاحت بشاه إيران .

على العكس من ذلك فقد بقيت هذه الجماعات في مصر ومجتمعات العالم الإسلامي الأخرى عند مستوى الرفض ، دون أن تتحول إلى حالة الثورة وذلك لعدة ظروف سوف نعرض لها ، ولعل أبرزها أن هذه الجماعات لم تحصل على الدعم الجماهيري لها وذلك لكونها لم تستطع حتى الآن بناء جسور أيديولوجية بينها وبين هذه الجماهير ، ورغم التعدد الهائل للجماعات الإسلامية على الساحة المصرية ، فإننا نجد أن أبرز هذه الجماعات ثلاثة نتحدث بآيجاز عن كل منها علي حدة .

(أ) جماعة التكفير والهجرة :

وتعتبر هذه الجماعة من أبرز الجماعات الإسلامية التي ظهرت بعد ذلك ، وهي الجماعة التي تزعمها شكرى مصطفى ، وهو واحد من آلاف الشبان الذين تم القبض عليهم خلال أحداث ١٩٦٥ ، بدون تهمة واضحة ، وقضى فى السجن الفترة من ١٩٦٥ - ١٩٧١ .

ويسبب ما شاهده خلال هذه الفترة داخل المعتقلات ، نجده قد وضع فكره الذى اعتمد عليه عند خروجه من السجن ، وهو الفكر الذى استند إليه فى تأسيس جماعته . وقد استلهم شكرى مصطفى الفكر الإسلامى سيد قطب فى مؤلفه (معالم فى الطريق) لبناء ايدىولوجية التى تستهدف بناء مجتمع مسلم حقيقى ، وفى مقابل ذلك نجده قد وصف المجتمع المصرى المعاصر له بالجاهلية .

ولقد استطاعت هذه الجماعة أن تجند عددا كبيرا من الاعضاء وأخضعتهم لنوع من التربية الإسلامية المتطرفة ، بحيث كانت تستهدف أن تخلق منهم طليعة الاحياء الإسلامى . غير أنه من الملاحظ على هذه الجماعة أنها كانت تميل عادة إلى سلوكيات العنف والتطرف .

ولقد بدأت نهاية هذه الجماعة حينما شرع زعيمها شكرى مصطفى فى تأديب الخارجين عليها باستخدام العنف حتى ضد أعضائها الذين يحاولون الخروج منها .. حدث ذلك فى نوفمبر ١٩٧٦ مما دفع السلطات الأمنية للتدخل لأول مرة لمواجهة هذه الجماعة التى ظلت تمارس العنف بصورة متطرفة ، حتى قامت باختطاف الشيخ الذهبى كرهينة يسارم بها زعيم الجماعة حتى يصل صوت الجماعة الى عامة المسلمين ، وتوضيح أهدافها ومبادئها التى أطلق عليها مرحلة البلاغ . وقد تم القبض على زعيم الجماعة وبعض أعضائها فى أعقاب اختطاف ومقتل الشيخ محمد الذهبى ، وصدر الحكم باعدامه هو وثلاثة من أتباعه (٢٢) .

(ب) الجماعات الإسلامية الطلابية :

نستطيع أن نؤكد أن الجماعات الإسلامية الطلابية كانت من خلق النظام السياسى

بالأساس في الفترة التي بدأت في ١٩٧٠. ومن ثم يمكن القول بأنها كانت من أكثر التيارات الإسلامية قوة خلال هذه الفترة ، باعتبار أنها كانت القوة الجماهيرية الإسلامية الوحيدة داخل الحرم الجامعي والتي استطاعت استقطاب وتجنيب كثير من العناصر الطلابية - خاصة من داخل كليتي الطب والهندسة - . ولقد كان نمو الجماعة الإسلامية الطلابية خلال هذه الفترة على حساب الجماعات الأيديولوجية الأخرى داخل الحرم الجامعي - الشيوعيون الناصريون - وناعوضة للنظام السياسي . وهو الأمر الذي دفع النظام السياسي خلال هذه الفترة الى تشجيعها .

وإذا كانت الجماعات الطلابية الإسلامية قد نشأت في أعقاب حرب ١٩٦٧ ، فإنها تطورت حتى اكتسبت قوة وشرعية في أعقاب ١٩٧٢ ، ووصلت إلى ذروتها في عام ١٩٧٦ . ورغم أن السلطة السياسية في مصر قد استفادت من هذه الجماعات في مواجهة القوى الطلابية الأخرى ، وهو الأمر الذي دفع إلى تشجيعها ، مما أدى إلى نموها نموا هائلا في فترة محدودة . فإنه يمكن القول بأن القوة الحقيقية لهذه الجماعات كانت ذات طبيعة ديناميكية خاصة بها ، حيث اكتسبت هذه الجماعات الإسلامية قوتها الضخمة داخل الجامعات كنتيجة لنجاحها في فهم مشاكل الجامعة ، والمشكلات الطلابية وطرحها حولا عملية لهذه المشكلات . من هذه المشكلات مثلا مشكلة الكتاب الجامعي ، الدروس الخصوصية ، الاختلاط في المواصلات وفي الجامعة ، وغير ذلك من المشكلات . حيث قامت هذه الجماعات بحل المشكلات الجامعية والطلابية استنادا إلى أسس دينية . وقد ازدادت الجماعات الإسلامية تدريجيا قوة وعددا ، اضافة إلى تزايد جهودها حتى تمكنت في النهاية من السيطرة على اتحاد الطلبة في الجامعات المصرية .

ويرغم أن الجماعات الإسلامية قد نشأت داخل أسوار الجامعات إلا أنها كانت تهدف أساسا إلى نقل المجتمع الخارجى من مجتمع جاهلى إلى مجتمع اسلامى . وقد بدأت فاعليتها تمتد إلى ما بعد أسوار الجامعة من خلال حديثين كبيرين ، هما تنظيم صلاة عيد الفطر وعيد الأضحى في أماكن مفتوحة تضم آلاف المصلين كنوع من استعراض القوة في مواجهة النظام

السياسي . وقد بدأت العلاقة تنهار بين الجماعات الطلابية الإسلامية والسادات في أعقاب زيارته الأخيرة لمدينة القدس . وقد شهدت نهاية حكم السادات تدهور ثلاثة علاقات أساسية كانت هذه الجماعات طرفاً فيها وهي :

١ - العلاقة بين الجماعات الطلابية الإسلامية والسلطة السياسية .

٢ - العلاقة بين الجماعات الطلابية الإسلامية والمسيحيين خاصة من طلاب الجامعة ، ويصفه خاصة في أسير ومنايا ، وهي الأحداث التي أطلق عليها الفتنة الطائفية التي وصلت ذروتها بحوادث الزوايا الحمراء .

٣ - تدهور العلاقة بين السلطة السياسية والجماعة المسيحية التي بدأت لها ممارساتها هي الأخرى (٢٤) .

(ج) جماعة الجهاد :

كان لهذه الجماعة وجودها المحدود في بداية السبعينيات ، إلا أنها بدأت تتضخم من حيث عددها وفعاليتها في أعقاب الضربات التي وجهت إلى الجماعة الإسلامية بقيادة هالح سرية وجماعة التكفير والهجرة بقيادة شكرى مصطفى ، بحيث أصبح لها وجودها البارز والرئيسي خلال الفترة الأخيرة . ويتحدد الفكر الأساسى لهذه الجماعة كما يوضحه كتاب الفريضة الغائبة في العمل علي تخطيط استراتيجية ملائمة للوصول إلى الحكم . فالجهاد ضد الحاكم الظالم والتمرد على السلطة السياسية القائمة يأتى في فكر هذه الجماعة قبل كل شيء آخر . وقد استعان زعماء هذه الجماعة بفكر وكتابات ابن تيمية في وضع كتاب الفريضة الغائبة الذي يشكل دستور الجماعة .

ويرى عبد السلام فرج أحد زعماء الجماعة وواضع كتاب الفريضة الغائبة أن الحركة الإسلامية المعاصرة فشلت في تحقيق أهدافها . وقام بانتقاد كافة التيارات الإسلامية الحديثة ، بدءاً بالجماعات الإسلامية الطلابية ، وجماعة التكفير والهجرة ، والايوان المسلمين الجدد الذين يدعون إلى تكوين حزب اسلامى ، وأولئك الذين يتبنون فكرة الدعوة الإسلامية والعمل على

الوصول إلى القيادات العليا في الدولة بحيث ينهار تدريجيا النظام غير الإسلامي .

ويستبعد كتاب الفريضة الغائبة أى قضية أخرى غير قضية اقامة الدولة الإسلامية . فالجهاد لاستعادة القدس يأتى فى مرتبة تالية نظرا لأنه إذا انتصرت قوى الجهاد الإسلامى ، فإن استثمار هذا سوف يكون من قبل دولة غير اسلامية . كذلك العمل ضد الامبريالية أو غير ذلك لا يأتى ذكره قبل اقامة الدولة الإسلامية . وفى هذا الاطار يشير كتاب الفريضة الغائبة إلى وضوح كامل - من وجهة نظر الجماعة - لترتيب أولويات الجهاد ، فهى تبدأ بالعدو القريب الذى يحتاج إلى إعادة تنشئته اسلاميا ، وتؤجل العدو البعيد (قوى الامبريالية) حتي تنجح فى بناء مجتمعها الإسلامى وتنشيط حضارتها الإسلامية لتكون درعها الواقى فى صراعها مع هذه القوى .

وبهذه الأفكار نجد أن كتاب الفريضة الغائبة قد خطا خطوة أبعد بالفكر الإسلامى الحديث ، وذلك بطرحه الجهاد باعتباره استراتيجية عمل بصورة واضحة ومحددة وذات طابع عملى تجلّى بوضوح صورة فى حادث اغتيال الرئيس السادات قمة السلطة فى الدولة . ومع ذلك فنحن لا يمكننا حتى الآن أن نتنبأ بما سيصل إليه كتاب الفريضة الغائبة من تأثير ، وهل سيكون له نفس الأثر الذى كان لكتاب «معالم فى الطريق» من حيث التأثير على الفكر الإسلامى الحديث أم سيكون النسيان نصيبه . الإجابة كامنة بلا شك فى قلب المستقبل ، وهو بعد من الزمان يستحق التأمل (٢٥) .

رابعا : مستقبل الاحياء الإسلامى ، بعض الافتراضات .

ادراكا منا أن المستقبل ليس إلا امتدادا للحاضر بأصوله المتجذرة فى الماضى ، فإننا من الممكن أن نطرح مجموعة من التوقعات البديلة التى من الممكن أن تلعب دورها فى استكشاف مستقبل ظاهرة الاحياء الإسلامى . بيد أنه إذا كان الحاضر يتكون من مجموعة من المتغيرات التى يؤدى تفاعلها إلى صياغة بناء هذا الحاضر، فإن تحديدنا لطبيعة المتغيرات التى سوف تصنع التفاعل فى المستقبل سوف يعيننا كثيرا . فى تحديد شكل بنائه المتوقع . ومتغيرات

المستقبل ليست سوى متغيرات الحاضر ممتدة إلى الأمام في الزمان ونحاول فيما يلي حصر هذه المتغيرات .

١ - المتغير الأول : هو المتغير العالمى ، ونعنى به موقف القوى العالمية من المجتمعات الإسلامية . ويتجلى هذا الموقف من جانبين ، الأول ، مدى ضغط القوى العالمية على المجتمعات الإسلامية . ويتجلى هذا الضغط من خلال ثلاثة أبعاد ، الأول ترسيخها للتبعية الاقتصادية والسياسية والثقافية لهذه المجتمعات بونما المساعدة على حل مشكلاتها سواء تلك المتعلقة بالبناء التحتى للمجتمع ، والتي قد تعوق التنمية الاقتصادية الاجتماعية ، أو المتعلقة بمتطلبات التنمية الاجتماعية الاقتصادية ذاتها . مما يجعل المجتمعات الإسلامية تحت وطأة المشكلات التي تسهم في اشاعة التوتر في أبنيتها ، وتكون هذه المشكلات عادة هي المحاور التي تتنامى حولها قوى المعارضة ، ومن بين هذه القوى الجماعات الإسلامية التي تعتبر التنظيمات الوحيدة التي لديها امكانية التواصل مع الجماهير . ويمثل البعد الثانى فى ضغط وتأثير القوى العالمية من أجل التغفلل داخل المجتمعات الإسلامية بصورة سافرة ، خاصة التغفلل الثقافى من خلال نشر مجموعة من التوجهات والقيم الى حالات الانحراف والتبذل والفساد والاباحية . فى هذه الحالة فإنها سوف تثير الرموز الإسلامية لدى جماعات الإسلام ، وذلك سوف يدفعها إلى تشكيل رد فعل واستجابة ، قد يتخذ رد الفعل الاتجاه نحو العمل على تعميق المبادئ والقيم الإسلامية فى ذاتها أولا ، ثم فى جماهيرها ثانيا والارتباط بهذه المبادئ ، أو قد تتخذ الاستجابة شكل رفض البشير ومحاولة التقدم للقضاء عليه ، وكلاهما سوف يؤدى إلى تراكم الخيرة لدى الجماعات الإسلامية . أما البعد الثالث فيتمثل فى محاولة القوى العالمية محاصرة المد الإسلامى أينما كان وقطع الطريق عليه . على سبيل المثال محاصرة الثورة الايرانية بخلق شواغل عالمية لها - كالحرب بينها وبين العراق - حتى لا تتحول إلى ثورة إسلامية رائدة محاصرة النمو الذى للباكستان حتى لا تتحول إلى قوة اسلامية نزية والمتابعة الدقيقة لبرنامجها النووى ، الحفاظ على مجتمعات الخليج البترولية كما هى ، فاقضل الأحوال بالنسبة للقوى العالمية هو استمرار ما هو قائم ، وأن تتدفق أموال البترول الى خزائن الدولة أو البنوك فى سويسرا - لا يهم تحت حسابات عامة أو خاصة - ، فذلك أفضل من أن تتجه نحو التنمية الحقيقية لهذه المجتمعات ، أو

تتمية العالم الإسلامي أو بعض قطاعاته ، أو حصار مصر - بلد الأزهر الشريف - بمشكلاتها الاقتصادية ، حتى تظل منكفئة على ذاتها ، لا تستطيع تحت وطأة مشكلاتها أن تساعد غيرها ، بل تعجز عن اشباع الحاجات اليومية لجماهيرها ، وذلك من شأنه أن يولد مشاكل كثيرة ويدفع إلى مخاطر متعددة .

٢ - وتعتبر الصفوات الحاكمة والأنظمة السياسية في مجتمعات العالم الإسلامي هي المتغير الثاني في بناء تصورنا للمستقبل ، وتتحدد فاعلية هذه النظم السياسية بالنظر إلى عدة خيارات . الأول : أن تغالى في عدائها للجماعات الإسلامية وتتعبقها في كل مكان برغم عجز هذه الأنظمة السياسية عن حل مشكلات الواقع التي تفرض حرمانات كثيرة على الجماهير . ومن ثم تدفع هذه الأخيرة إما إلى الالتحام مع الجماعات الإسلامية أو على الأقل الوقوف موقف الحياد في تفاعل هذه الجماعات وصراعها مع النظام السياسي . والثاني ، أن تعمل الأنظمة السياسية في المجتمعات الإسلامية على حل مشكلات الواقع الاجتماعي . بل تدفع بالتنمية الاجتماعية الاقتصادية الى مستويات أفضل ، بحيث ينعكس ذلك على اشباع الجماهير لحاجاتها الأساسية . غير أن موقفها من الجماعات الإسلامية يظل كما هو حيث النظر إليها باعتبارها جماعات تهدد الاستقرار الاجتماعي ، ومن ثم تعقبها من أجل القضاء عليها . في هذه الحالة نجد أن النظام السياسي يحرم الجماعات الإسلامية من امكانية الانتشار الجماهيري ، بل يجعل منها مجرد بؤر محصورة ، ومن ثم مطلوب القضاء عليها . بل اننا نجد أن الأنظمة السياسية على هذا النحو قد تنجح في جذب الجماهير لصفها ، بحيث تصبح هذه الجماعات عارية من أى دعم جماهيري . ويتمثل الخيار الثالث في أن النظام السياسي قد ينجح في حل مشكلات الجماهير ويدفع التنمية الاجتماعية الاقتصادية من ناحية ، واشاعة نوع من المناخ الديمقراطي من ناحية أخرى بحيث يمكن لهذه الجماعات أن تعبر عن وجهة نظرها بل ويتم الحوار بشأنها بحسب قواعد اللعبة الديمقراطية تتحدد خطوات النظام وطبيعة سلوكه . وبذلك ينقل التحدى إلى ساحة الجماعات الإسلامية ذاتها ، أى من هذه الاختيارات سوف يؤثر بلا شك على التطور المستقبلى المتوقع لحركة الاحياء الإسلامى .

٣ - ويعتبر المجتمع هو المتغير الثالث في بناء التوقع المستقبلي لحركة الاحياء الإسلامي ، وما يهنا هنا طبيعة الحالة التي عليها المجتمع . هل المجتمع على درجة عالية من التعليم والثقافة بحيث يستطيع التمييز بين المشروع العلماني والمشروع الإسلامي فيما يتعلق بتحقيق التقدم ، أم أن مستوياته التعليمية لا تتيح له ذلك . هل المجتمع تعرض لتشنة علمانية مكثفة في الفترة السابقة ابتداء من الغزو العلماني وحتى الآن بحيث تجعله يستوعب مجموعة القيم والأفكار العلمانية التي يتعاطف على أساسها مع الصفوات العلمانية الحاكمة أم أن تدينه الإسلامي مازال قويا ، وما زال متمسكا به ، ومن ثم فالمشروع الإسلامي يثير بطبيعته أمجاد الماضي وتقديس رموز دينية غالية لديه . ومن ثم فهو دائما على تعاطف مع الجماعات الإسلامية لأنها رمز للصحة ، والدين ، وتجاوزاتها التي قد تقع هي تجاوزات كل من حاول فأخطأ . ويرتبط بذلك هل هذا المجتمع لديه ادراكا كاملا لطبيعة دينه الإسلامي بكل جانبه وأنه دين التنظيم الاجتماعي ورفق الأمة مثلما هو دين لنقاء الضمير الفردي وطهارة سلوك الإنسان ؟ أم أن الجماهير في هذا المجتمع قد اختزلت إيمانها الديني فأصبح سلوكها روتينيا يقتصر على مجموعة من العبادات التي تدعم الضمير الفردي وموقفه من تعاليم الرب ، نونما اعتبار للآخر أو للمجتمع ، طالما أن الإنسان يراعى أوامر الله في سلوكه . ويرتبط بذلك إيمانه بالقبليات وعشق للعالم الآخر . وربما محاولة لخلق بعض كائناته في العالم الحاضر .

٤ - ويمكن النظر إلى جماعات الاحياء الإسلامي باعتبارها المتغير الرابع . ويمكن أن تؤدي الجماعة الإسلامية فاعليتها بالتظر الى عدة أوضاع . الوضع الأول : أن تكون الجماعة الإسلامية ذاتها مبعثرة ، بمعنى أننا نجد على الساحة الإسلامية عدة جماعات كل لها رؤيتها ووجهة نظرها ، وتختلف عن بعضها البعض أما في مستوى العنف الذي تتيحه أو مستوى الالتزام بالنصوص أو التطرف في التفسير الذي تسمح به . فإذا كان هناك تباين بين هذه الجماعات ، فإن هذا الوضع سوف يضعف من قوة الجماعة الإسلامية ككل . ومن ناحية ثانية قد يصبح مدخلا لصراع الجماعات مع بعضها البعض ، على حساب اهدافها الأساسية أما أن الجماعات الإسلامية أصبحت من النضج بحيث دفعت نفسها للإبحار في بحر واحد ، مع اختلافات بسيطة في التفاصيل بين يمين المجرى أو يساره أم عمق الوسط . ويرتبط الوضع

الثانى بالمشروع الاجتماعى الذى ينبغى أن تمتلكه الجماعات الإسلامية . والسؤال هنا ، هل تمتلك الجماعات الإسلامية ككل المشروع الاجتماعى الإسلامى الذى يمكن أن يحقق أمان الأمة الإسلامية ؟ وهل هذا المشروع يمتلك درجة من العقلانية والوضوح والتفوق إذا قورن بالمشروعات الاجتماعية أو الحضارية الأخرى ؟ أم أن الجماعة الإسلامية من الكسل العقلى بحيث بقيت عند مستوى الالتزام الحرفى بالنصوص والمواثيق الأساسية للإسلام دونما محاولة استقطاقها أو الاستقطاب منها ، أو دونما إدراك أننا نعيش فى قلب واقع متغير ؟ ومن ثم يصعب كلا منها غير مقنع فى ادعائاته ، فأفكار غريبة على واقعنا ، ومن ثم فهي جماعة تناضل من أجل هدف دونما معرفة حقيقية ومفصلة بطبيعة هذا الهدف .

ويرتبط الوضع الثالث بالموقف من الجماهير ، بأى نظرة تنتظر هذه الجماعات الإسلامية إلى الجماهير . هل ترى فيها جماهيرا انحرفت عن بعض قيم الدين ، نتيجة للضغط عليها أو بسبب تعرضها لغزو القيم العلمانية ، أو بسبب أنها جماهير سقطت فريسة الأمية فعرفت القليل عن دينها ، فهي جماهير ضحية ، ومن ثم فالأخذ بيدها ، وتعريفها بقيم دينها بعمقه وشموله ، ينبغى أن يتم بالحكمة والموعظة الحسنة ، حتى تتواصل معها هذه الجماهير ، بذلك *
تدرب جمهورها على أصول الإسلام الحنيف . وإذا اعترض النظام السياسى طريق التربية فلنوجه العنف إليه وليس إلى الجماهير . أم النظرة إلى الجماهير باعتبارها جماهيرا انحرفت عن الإسلام ، ومن ثم فهم جاهليون فى مجتمع جاهلى ينبغى إعادته إلى حظيرة الإسلام بالعنف ان لم تفلح الحكمة والموعظة الحسنة . هنا ترى الجماعة الإسلامية أن ثمة انفصال بينهما وبين الجماهير ، وينبغى تغيير حالة الجماهير ولو بالقوة ليتحقق الاتصال .

ويتصل بذلك موقف الجماعات الإسلامية من جماهير الأديان الأخرى ، ليس هناك من شك أننا فى واقع متغير ، طرح شعارات المساواة والحرية وحقوق الإنسان . واننا ينبغى أن نأخذها فى الاعتبار ، لأنها كلها شعارات تتصل بحق الاختيار فى الاعتقاد الدينى . وفى هذا الاطار هل تميل الجماعات الإسلامية إلى النظرة العدوانية إلى أهل الأديان الأخرى ، باعتبارهم

خارجون عن الملة ، ومطلوب هدايتهم ، وهو الأمر الذى قد يدفع الجماعة الإسلامية إلى سلوكيات تنتقل بها إلى ساحة الصراع مع الجماعات الدينية الأخرى ، وتستثير فيها غرائز الدفاع عن النفس ، أم أن الجماعة الإسلامية تنتظر إليهم ينوع من التسامح ، وباعتبار أنهم أخوة وطن واحد ، وقد حفظ الإسلام حقوق أهل الملل الأخرى وواجباتهم فى المجتمع الإسلامى وهو ما ينبغى أن لا تخرج الجماعة الإسلامية عن تعاليمه .

ويشير الوضع الرابع إلى موقف الجماعة الإسلامية من العنف والسلوك المتطرف . منذ البداية نؤكد أن استخدام العنف فى بعض مراحل الحوار والتفاعل مع الجماعات الأخرى قد يكون مطلوباً ، غير أن ذلك ينبغى أن يكون استثناءً لاعادة توجيه الحوار اذا انحرف ، وهنا نتساءل فيما يتعلق بالعنف والمتطرف ما هو المنطق الذى تتبناه الجماعات الإسلامية ، هل تتجه تحت تأثير القسوة التى واجهتها ، وتوترات الرغبة فى الانتقام إلى اعتماد أسلوب العنف المتطرف ، باعتباره الوسيلة لخلق المجتمع المسلم بعد انهيار مجتمع الجاهلية ؟ وهنا تنطلق الجماعة الإسلامية من ذاتها ، أى من خبرات الألم وحالة القطيعة مع المجتمع ، أم أن الجماعة الإسلامية ترى الحكمة والموعظة الحسنة وضرب الأمثال هى الوسائل التى ينبغى أن تكون طريقاً لخلق المجتمع المسلم ، واتباع العنف ليس إلا استثناء لهذه القاعدة ، هنا نجد أن الجماعة تنطلق من دينها السمح ، الذى قال فيه الله تعالى لرسوله ، «ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك» .

هـ - ويتصل المتغير الخامس بقوى المعارضة الاجتماعية الأخرى . ما مدى قوة الجماعة الإسلامية ككل بالنظر إلى قوى المعارضة الأخرى ؟ أى مدى الانتشار والقبول الجماهيرى للجماعة الإسلامية بالنظر إلى قوى المعارضة السياسية الأخرى . وما هى الشرائع الاجتماعية التى تتغلغل فيها أفكارها بدرجة أكثر ؟ ثم ما هو مدى نجاح الممارسات الاجتماعية للجماعة الإسلامية بالنظر إلى قوى المعارضة الأخرى ؟ وما هى الاخفاقات التى واجهتها هذه القوى فى حركتها الاجتماعية ؟ أيضاً ما هى جوانب الانفصال والاتصال بين الجماعة الإسلامية من

ناحية والقوى الاجتماعية والسياسية الأخرى من ناحية ثانية؟ وأخيراً هل تنظر الجماعة الإسلامية إلى قوى المعارضة السياسية الأخرى باعتبارها وسائل تساعد على تحقيق أهدافها؟ ومن ثم فقد تدخل معها في تحالفات مرحلية، أم أن قوى المعارضة السياسية الأخرى هي التي تتبنى هذه النظرة إلى الجماعات الإسلامية فتطوعها لتحقيق أهدافها غير الإسلامية أما أن الجماعات الإسلامية تنظر إلى قوى المعارضة السياسية الأخرى باعتبارها من مكونات المجتمع الجاهلي، ومن ثم ينبغي أن تكون هدفاً للنضال ضدها مثل بقية عناصر المجتمع، لخلق المجتمع المسلم.

٦ - ويتصل المتغير السادس الأخير بحالة قوى الأحياء الإسلامى خارج المجتمع. هل استطاعت الجماعات الإسلامية في المجتمعات الإسلامية الأخرى أن تحقق قدراً من الانتصار؟ وما هو مدى هذا الانتصار؟ هل هناك تواصل أو اتصال بين الجماعات الإسلامية على خريطة العالم الإسلامى، بحيث يتيح لها هذا التواصل نوعاً من تبادل الخبرة والدعم أم أنه لا اتصال بين هذه الجماعات؟ هل هناك حوار بين الجماعات الإسلامية على مستوى المجتمع الإسلامى أو على مستوى المجتمعات الإسلامية لتطوير مشروع حضارى اسلامى واحد ومتفق عليه؟ حيث تختلف الجماعات الإسلامية عن بعضها البعض ليس في نزع المشروع الحضارى الذى تطرحه، ولكن في درجة النجاح التى تمكنت الجماعة الإسلامية في مجتمع اسلامى معين من تجسيد قدر من المشروع الإسلامى، أو الاقتراب من تحقيقه لخلق المجتمع المسلم.

استناداً إلى مجموعة المتغيرات السابقة التى نرى أهميتها في صياغة أية توقعات مستقبلية مفترضة عن حالة الأحياء الإسلامى، فإننا نرى أن تفاعل هذه المتغيرات مع بعضها البعض سوف يقدم لنا مجموعة هائلة من التوقعات المستقبلية البديلة، نختار من بينها أكثرها وضوحاً وتحدداً.

البديل الأول :

١ - أن تزيد القوى العالمية من أحكام قبضتها على المجتمع، بحيث تفرض عليه تبعية

اقتصادية واجتماعية ، إلى جانب نشر قيم الاستهلاك وكل ما يتناقض مع قيم الإسلام بما فى ذلك أكثر القيم العلمانية تطرفا ، وارتباطا بذلك فالنظام السياسى التابع سوف يكون عاجزا بالتاكيد عن حل مشكلات الواقع الاجتماعى ، وغير قادر على دفع التنمية إلى افاق أحدث . بيد أنه تعويضا للتبعية والعجز عن حل المشكلات قد يتبنى القسوة مع الجماعة الإسلامية ، التى قد تختار العنف وليس غيره كوسيلة للتعامل مع النظام السياسى . فى هذه الحالة قد تكون الجماهير أقرب الى الجماعة الإسلامية إذا كان لديها مشروعا حضاريا اسلاميا تطرحه ، ينشر الامل فى نطاق هذه الجماهير . فإن الجماعة الإسلامية على المدى الطويل قد تنجح فى خلق المجتمع المسلم ، فى اللحظة التاريخية التى تشعر فيها هذه الجماهير بأن الجماعة المسلمة هي التى تشكل قيادتها الحقيقية ومن ثم تقضى على النظام السياسى العلمانى .

البديل الثانى :

برغم استمرار وكثافة ضغط القوى العالمية على المجتمع ، إلا أن النظام السياسى العلمانى ينجح فى تحييد آثارها ونفوذها ويحقق نوعا من الأمن القومى الثقافى داخل مجتمعه . ويحاول هذا المجتمع بتخطيط واعي وبقيق لموارده أن يعبى كل امكاناته أولا لبناء التنمية الاجتماعية الاقتصادية ، وثانيا لحل المشاكل اليومية للجماهير ، بحيث لا تعاني مشاعر التوتر والحرمان . ذلك برغم أن النظام السياسى « قد لا يتيح نوعا من المناخ الديموقراطى . فى مثل هذا الموقف فإنه يكون على الجماعة الإسلامية أن تبذل جهدا خارقا لخلق المجتمع المسلم ، ذلك لصعوبة استمالة الجماهير الذى يشبع النظام السياسى حاجاتها ، وأيضا لرفض النظام العلمانى الأخذ بوجهة نظر الجماعة الإسلامية فى بعض المسائل لأنه الأقوى أولا ، ولأنه يسلك طريقه بالنظر إلى مشروع حضارى علمانى . فى هذا البديل فإننا نجد أن النظام السياسى يميل عادة إلى استخدام التنظيمات الدينية فى تحقيق أهدافه . فإذا حاولت أى من الجماعات الإسلامية الخروج عليه ، فإنه يعتبرها جماعة منحرفة ، ويتصرف معها على هذا الأساس ، خاصة أن النظام السياسى إذا استخدم صنوف القسوة معها . فإن هذه القسوة قد لا تستثير أية عواطف جماهيرية .

البديل الثالث :

انه برغم استمرار ضغط القوى العالمية المتقدمة على المجتمع ، فإن النظام السياسي يكون في مقدوره تحييد هذا الضغط والوقوف في وجهه ، غير أن هذا النظام السياسي ، وهو يعمل لتأسيس صرح التنمية الاجتماعية الاقتصادية أو حل مشاكل الجماهير واشباع حاجاتها الأساسية ، يستند إلى مشروع علماني بحت ، ويسمح في نفس الوقت بمناخ ديمقراطي يتفاعل في اطاره المشروع الحضاري العلماني مع المشروع الحضاري الإسلامي الذي تقدمه الجماعة الإسلامية ، ويرضى النظام السياسي - بحكم احترامه لقواعد اللعبة الديمقراطية - بنتائج التفاعل أو الحوار . وبالنسبة للجماعة الإسلامية فإننا نجدتها بالمثل تميل إلى تبني الحوار الديمقراطي كمنطق للتفاعل . في مثل هذا البديل فنحن نتوقع نتيجتين : الأولى أن يحدث نوع من التوفيق أو التآليف بين المشروعين الحضاريين العلماني والإسلامي ، وحسب الأحوال ، أيهما الرئيسي وأيها الثانوي . أو أن يتغلب المشروع الحضاري الإسلامي إذا قدم نفس الامتيازات بالمقارنة بالمشروع الحضاري العلماني ، الفارق أن الجماهير استوعبت الإسلام بداخلها وتميل دائماً لتكرار التجربة الإسلامية المجيدة أيام الخلافة الرشيدة ثم أنها تشعر بالأمان حينما تحتضن رموزها الثقافية المقدسة .

خامساً : ملاحظات حول ظواهر الاحياء والتطرف (خاتمة) .

في ختام هذا الاستعراض الموجز لحركة الاحياء الاسلامي في مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة ، حيث عرضنا للبدائيات الأولى لعملية الاحياء الإسلامي ، ثم للعوامل والظروف العالمية والاقليمية والقومية والمرتبطة بالدين ذاته . يلي ذلك أننا عرضنا للتيارات الأساسية للاحياء الإسلامي ، وقمنا بتحليل الأسباب والعوامل التي أدت إلى تحول الاحياء من مستوياته السوية والعادية إلى مستوياته غير السوية حيث التطرف والعنف . ثم طرحنا تصور للتطورات المستقبلية المحتملة والمتوقعة لعملية الاحياء الإسلامي . وفيما يلي نعرض بعض الاستخلاصات العامة بشأن واقع عملية الاحياء الاسلامي ومستقبلها .

١ - من الواضح أن عملية الاحياء هي عملية تاريخية بالأساس ، وهي تاريخية بعدة معان . من ناحية أننا لكي نفهم عملية الاحياء الإسلامى فلا بد أن نركز على الظروف التاريخية والعوامل التى أدت الى ظهور عملية الإحياء ، وهي عادة الظروف التى تشخص حالة مجتمع أو حضارة تمر بأزمة معينة ، وفى قلب هذه الأزمة نجد أن المجتمع الإسلامى أو الحضارة الإسلامية تطرح تلقائيا منطق الاحياء لتفادى الانهيار الكامل ، وذلك من أجل اكتساب أسباب القوة من جديد . فى هذا الإطار قد يتخذ الاحياء شكل التأكيد على القيم والمبادئ الإسلامية ، أو إعادة تنشئة وتربية الأفراد وفقا لأسس ومبادئ إسلامية . أو قد يتخذ الاحياء شكل إعادة تنظيم المجتمع الإسلامى وفقا لمجموعة المبادئ والأوامر الإسلامية .

وقد تعنى تاريخية الاحياء أن نموذج المجتمع الإسلامى الذى ينبغى أن يكون ليس من الحاضر على ما يشير بعض علماء الاجتماع مثل نور كيم ، وليس فى المستقبل على نحو ما يشير كارل ماركس حيث المجتمع الشيوعى ، ولكنه فى الماضى ، حيث يوجد النموذج المثالى للمجتمع الإنسانى فى المجتمع الإسلامى الأول الذى أسسه الرسول صلى الله عليه وسلم ، أو مجتمع الخلفاء الراشدين . ومن هنا نجد أن عملية الاحياء فى مختلف المجتمعات الإسلامية تظل مشدودة بمجتمع الماضى ، تحاول استعادته وفرضه على الحاضر وتختلف اتجاهات الاحياء عن بعضها البعض فى درجة اتاحة الفرصة لتأثير متغيرات الحاضر وتفاعلاته على نموذج الماضى . بعضها يعطى الأولوية لمتغيرات الحاضر ، كالعلمانية ، والبعض الثانى يحاول التوفيق والمزاوجة بين نموذج الماضى ومتغيرات الحاضر كالتيارات التحديثية ، والبعض الثالث يحاول ضرورة استعادة نموذج الماضى بحرفيته ، وفرضه على مجتمع الحاضر بغض النظر عن متغيراته وتفاعلاته كالأصولية .

قد يكون لتاريخية الاحياء الدينى معنى ثالثا ، ونقصد به تراكم الخبرة التاريخية لحركة الاحياء الإسلامى ، ويأتى تراكم الخبرة هذا نتيجة لمرات النجاح والفشل المتعددة التى تمر بها هذه الحركة وهو ما يعرف بخبرة التجربة التاريخية ، وهي الخبرة التى تساعد دائما على تطوير

حركة الاحياء الإسلامى لاستراتيجياتها وتكتيكاتها بما يجعلها متلائمة وقادرة على التعامل مع متغيرات المجتمع المعاصر وتفاعلاته . هذا إلى جانب أن جانباً من هذه الخبرة أو التجربة التاريخية يتمثل فى تنوع المواقف والعوامل والظروف التى تعرضت لها حركة الاحياء الإسلامى تاريخياً ، بما يجعل حركتها المعاصرة أكثر رشداً وقدرة من أى فترة تاريخية سابقة .

٢ - أننا لى نفهم عملية الاحياء الإسلامى فإنه من الضرورى أن نفهمها فهما شاملاً وكلياً . والفهم الشامل أو الكلى معنيان ، الأول أننا ينبغي فى فهم حركة الاحياء الإسلامى المعاصر أن نتخلى عن الفهم الجزئى الذى يحاول أن يفهم حركة الاحياء الإسلامى باعتباره نتيجة لعامل جزئى ، مثلاً يذهب البعض - خطأ - الى القول بأن ظاهرة الاحياء الإسلامى يرجع ظهورها إلى أزمة التنمية الاقتصادية - الاجتماعية وقشلها فى المجتمعات الإسلامية ، أو القول أن الجماعات الإسلامية قد ظهرت بفعل التأثير الخارجى للثورة الإيرانية . فكل هذه التفسيرات تعتبر - إلى حد كبير تفسيرات جزئية . وانما إذا أردنا أن نفهم حركة الاحياء الإسلامى فلا بد أن نفهمها من خلال ربطها ببناء المجتمع القومى والمجتمع الإسلامى ، وبالعلاقة هذه المستويات المجتمعية ببناء النظام العالمى ككل . أما المعنى الثانى للكلية فيؤكد من خلال ادراكنا لحركات الاحياء الإسلامى فى مختلف المجتمعات الإسلامية من خلال منظور كلى، حيث يستند هذا المنظور الكلى إلى بعدين رئيسيين ، الأول أنه ليس مصادفة أن تظهر عمليات الاحياء الإسلامى الأخيرة دفعة واحدة فى النصف الثانى من القرن العشرين ، وإن كانت لها بداياتها التاريخية السابقة ، ومن ناحية ثانية أن تتجه فى معظمها إلى التطرف وربما استخدام العنف لتحقيق أهدافها . ويتمثل البعد الثانى فى هذا المنظور الكلى فى أن هناك تعاطف وتفاعل ومتابعة من قبل حركات الاحياء الإسلامى لبعضها البعض . وهذا التعاطف وتبادل التأثير من شأنه أن يؤدى - على المدى الطويل - إلى تراكم الخبرة وترشيد النضال ، بل أنه من المحتمل أن يؤدى إلى تلاحمها الكامل باعتبارها حركة احياء إسلامية متكاملة وشاملة .

غير أنه برغم تعدد حركات الاحياء الإسلامى ، فإن بيانها من حيث قوتها ، أو الشوط

الذى قطعت ، يجعل هذا التباين لصالحها ، وفى هذا الإطار لابد أن نقر بالتأثير الكبير الذى مارسته حركة الاحياء الإسلامى فى ايران على مختلف حركات الاحياء الإسلامى فى باقى المجتمعات الإسلامىة ، وأيضاً لابد أن نقر بالدعم المعنوى الذى قدمته الثورة الايرانية بالنسبة لحركات الاحياء الإسلامى .

٣ - أننا إذا تأملنا حركة الاحياء الإسلامى فى مختلف المجتمعات الإسلامىة ، فإننا سوف نجد أنها تتفق فى بعض الجوانب وتختلف فى جوانب أخرى . فمن الجوانب موضع الاتفاق بين مختلف حركات الاحياء الإسلامى أنها كلها تنتمى إلى الشريعة الشىعية ، حيث نجد أن الشباب هم أكثر أعضاء المجتمع مشاركة فى عملية الاحياء وتحملوا لأعبائه . تشترك حركات الاحياء الإسلامى أيضاً فى كونها تظهر أساساً من قلب الطبقة المتوسطة فى المجتمع سواء من حيث ظهور زعامتها أو أعضائها الآخرين ، ومن الممكن أن تنتشر بعد ذلك إلى بقية الطبقات الاجتماعية الأخرى كالطبقة الدنيا والطبقة العليا . أيضاً تتفق غالبية حركات الاحياء فى أن معظمها يظهر من خلال الأزمة والمشكلات الاجتماعية التى قد يمر بها أى من المجتمعات الإسلامىة . حقيقة أن الأزمة ليست هى العامل الرئيسى أو الأساسى ، ولكنها تعتبر عاملاً من العوامل المعجلة للتفاعل وتنامى حركة الاحياء .

أما جوانب الاختلاف ، فنعتقد أن هناك اختلافاً بين حركات الاحياء فى المجتمعات الشىعية ، عنها فى المجتمعات ذات المذهب السنى . إذ نجد أن حركات الاحياء الإسلامى فى المجتمعات الشىعية أكثر رشداً ، وعادة ما يكون أكثر قوة وانتشاراً ، وذلك يرجع إلى الخبرات الشىعية التاريخية المؤلة ، والتى باستطاعتها أن تقدم طاقة عاطفية قوية ودافعة لعمليات الاحياء الدينى فى هذه المجتمعات . هذا إلى جانب أن الصفوة الدينية فى المجتمعات الشىعية لها دورها البارز بحكم استقلالها الاقتصادى المتمثل أولاً فى (خمس الامام) ، وثانياً بحكم تبعية الجماهير الواضحة لها ، وتقديرها لدورها . إضافة إلى ذلك فإن تصور الفكر الشيعى لمجتمع المستقبل حيث ظهور الإمام الغائب (الذى سيملاً أرض عدلا بعد أن ملئت جوراً) يلعب دوراً الهيوياً الثورية التى تحرك الجماهير دائماً نحو تجسيد هذا المثال . إضافة إلى ذلك فإننا

نجد أنه من المصادفات المجتمعية أن نجد أن المجتمعات الشيعية هي أكثر المجتمعات التي تعرض فيها الإنسان المسلم لصنوف القهر ، وهو القهر الذي يذكره دائماً بمأساة كربلاء التاريخية ، التي تلعب دورها في فهم البناء النفسي للشخصية الشيعية ، بحيث يمكن القول بأن امتلاك حركات الاحياء الإسلامي الشيعية لهذا البعد المساوي الحزين جعلها تنجح في ايران - المجتمع الشيعي الأم - في القيام بتأسيس الثورة الإسلامية ، وبناء أكثر الجمهوريات الإسلامية حداثة في التاريخ .

٤ - من الملاحظات الواضحة أيضاً بالنسبة لحركات الاحياء الإسلامي في المجتمعات الإسلامية المعاصرة ، غياب التنظير الاجتماعي الملائم لتشخيص حركة المجتمع ، أو بالأصح غياب ما يمكن أن يسمى بالمشروع الاجتماعي أو الحضاري الإسلامي ، وهو المشروع الذي يحدد أسس وطبيعة المجتمع الإسلامي ، طبيعة وتكوين العناصر المكونة لبناء المجتمع الإسلامي ، ثم علاقة المجتمع الإسلامي بما عداه من البيئات ، سواء كانت المجتمعات الأخرى وحتى النظام العالمي ، أو العلاقة بالعالم النوي والعالم الآخر . ويدخل في هذا الإطار طبيعة نظرية المعرفة الإسلامية ، طبيعة النظرية الاقتصادية ، طبيعة النظرية السياسية الإسلامية نظرية الإسلام في العلاقات الدولية ، أو نظريته فيما يتعلق بعلاقة الجماعات مع بعضها البعض داخل المجتمع الواحد ، بحيث تتداخل هذه النظريات الفرعية في نظرية اسلامية شاملة ، توضح وجهة نظر المجتمع في طبيعة الاستقرار وآليات التغيير والموقف من دور القوى الاجتماعية في المجتمع .

ويمكن القول بأن غياب المشروع الاجتماعي الحضاري الإسلامي ، شكل خاصية من الخصائص الأساسية المميزة لحركة الاحياء الإسلامي المعاصر . وفي نفس الوقت لعب دوراً أساسياً في تقييد انطلاق حركة الاحياء الإسلامي المعاصر . ورغم ذلك فقد بدأت بعض أرهاصات لصياغة مشروع اجتماعي وحضاري اسلامي . كذلك الذي قدم المفكر الإسلامي أبو الأعلى المودودي بعض جوانبه أو المفكر الإسلامي سيد قطب ، أو المفكر الإسلامي باقر الصدر والذي بدأت الثورة الإيرانية تفرزه من خلال تفاعلاتها . ويبقى أن تتفاعل هذه الاقتراحات المتنوعة لكي تنتهي في النهاية الى صياغة المشروع الاجتماعي والحضاري الإسلامي ، الذي يتفق عليه الجميع والذي يتحرك الجميع أيضاً بحمية نحو تجسيده .

المراجع

- 1 - Kepel. G. : Muslim Extremism in Egypt, The Prophet and Pharaoh, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1984, P. 54.
- ٢ - محمد عمارة : طلائع الرفض الإسلامي ، دراسة غير منشورة ، ص ١٣ .
- ٣ - نفس المرجع ، ص ١٥ .
- 4 - G. Kepel, Op. Cit, PP. 89 - 99.
- ٥ - على ليلة : العالم الثالث ، قضايا ومشكلات ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٥ ، الطبعة الأولى ، ص ٤٣٦ .
- ٦ - سيد قطب : معالم في الطريق ، الطبعة الثامنة ، دار الشروق ، بيروت ، ص ٢١ .
- ٧ - نفس المرجع ، ص ص ٥٢ - ٥٣ .
- ٨ - نفس المرجع ، ص ص ١٠٦ - ١٠٧ .
- ٩ - نفس المرجع ، ص ١٠٥ .
- ١٠ - نفس المرجع ، ص ١٠٦ .
- ١١ - نفس المرجع ، ص ١١٦ .
- ١٢ - نفس المرجع ، ص ١٧٢ .
- ١٣ - نفس المرجع ، ص ص ٦٠ - ٦٥ .
- ١٤ - نفس المرجع ، ص ٦٠ .

- ١٥ - نفس المرجع ، ص ١٦٢ .
- ١٦ - نفس المرجع ، ص ١٢٨ .
- ١٧ - نفس المرجع ، ص ١٣٢ .
- ١٨ - نفس المرجع ، ص ص ١٣٨ - ١٣٩ .
- ١٩ - نفس المرجع ، ص ص ٧٦ - ٦٧ - ٦٩ .
- ٢٠ - على ليلة : العالم الثالث ، مشكلات وقضايا ، مرجع سابق ، ص ٤٢٨ .
- ٢١ - زينب رضوان : ظاهرة انحجاب بين الجامعات ، منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية الجنائية ، الطبعة الأولى ، ١٩٨١ .
- ٢٢ - على ليلة : العالم الثالث ، مشكلات وقضايا ، مرجع سابق ، ص ٤٢٩ .
- 23 - G. Kepel. Op. Cit. P. 73.
- 24 - Ibid. P. 126.
- 25 - Ibid. P. 183.

سلسلة علم الاجتماع المعاصر

صدر منها :

الكتاب الأول : ميادين علم الاجتماع :

اختيار وترجمة الدكتور محمد الجوهري وعلياء شكرى ومحمد عودة ومحمد على محمد
والسيد الحسينى ، الطبعة السادسة ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٤ .

الكتاب الثانى ، نظرية علم الاجتماع :

تأليف نيقولا تيماشيف ، ترجمة الدكتور محمد عودة ومحمد الجوهري ومحمد على محمد
والسيد الحسينى ، الطبعة الثامنة ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٣ .

الكتاب الثالث : أساليب الاتصال والتغيير الاجتماعى :

تأليف الدكتور محمود عودة ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٠ .

الكتاب الرابع : تمهيد فى علم الاجتماع :

تأليف بوتومور ، ترجمة الدكتور محمد الجوهري وعلياء شكرى ومحمد على محمد
والسيد الحسينى ، الطبعة السادسة ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٣ .

الكتاب الخامس : مجتمع الصنع ، دراسة فى علم اجتماع التنظيم :

تأليف الدكتور محمد على محمد ، الاسكندرية ، ١٩٧٢ .

الكتاب السادس : الصفوة والمجتمع :

تأليف بوتومور وترجمة الدكتور محمد الجوهري وعلياء شكرى والسيد الحسينى ومحمد
على محمد ، الطبعة الثانية ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٨ .

الكتاب السابع : الطبقات فى المجتمع الحديثة :

تأليف بوتومور وترجمة الدكتور محمد الجوهري وعلياء شكرى ومحمد على محمود
والسيد الحسينى ، الطبعة الثانية ، دار المعارف ، ١٩٨٤ .

الكتاب الثامن : علم الاجتماع الفرنسى المعاصر :

تأليف الدكتورة علياء شكرى ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٩٧٩ .

الكتاب التاسع : قراءات معاصرة فى علم الاجتماع :

للدكاترة علياء شكرى ، ومحمد على محمد ومحمد الجوهري ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٩٧٩ .

الكتاب العاشر : دراسات فى التنمية الاجتماعية :

تأليف الدكاترة السيد الحسينى ، ومحمد على محمد وعلياء شكرى ومحمد الجوهري ، الطبعة الخامسة ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٤ .

الكتاب الحادى عشر : مشكلات أساسية النظرية الاجتماعية :

تأليف جون ركس ، ترجمة الدكاترة محمد الجوهري ومحمد سعيد فرح ومحمد على محمد والسيد الحسينى ، الإسكندرية ، ١٩٧٣ .

الكتاب الثانى عشر : دراسة علم الاجتماع :

تأليف الدكتور محمد الجوهري وآخرين ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٣ .

الكتاب الثالث عشر : دراسة علم الاجتماع :

اختيار وترجمة الدكاترة محمد الجوهري وعلياء شكرى ومحمد على محمد والسيد الحسينى ، الطبعة الرابعة ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٣ .

الكتاب الرابع عشر : علم الاجتماع الريفى والحضرى :

للدكتور محمد الجوهري والدكتورة علياء شكرى ، الطبعة الثانية ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٣ .

الكتاب الخامس عشر : مقدمة فى علم الاجتماع :

تأليف أليكس انكلز ، ترجمة وتقديم الدكاترة محمد الجوهري وعلياء شكرى والسيد الحسينى ومحمد على محمد ، الطبعة السادسة ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٣ .

الكتاب السادس عشر : مقدمة فى علم الاجتماع الصناعى :

تأليف الدكتور محمد الجوهري ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ، ١٩٨٢ .

الكتاب السابع عشر : علم الفلوكلور - الجزء الأول :

تأليف الدكتور محمد الجوهري ، الطبعة الرابعة ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨١ .

الكتاب الثامن عشر : النظرية الاجتماعية ودراسة التنظيم :

تأليف الدكتور السيد محمد الحسينى ، الطبعة الثالثة ، دار المعارف ، ١٩٨١ .

الكتاب التاسع عشر : مصادر دراسة الفولكلور العربى :

اشراف الدكتور محمد الجوهري ، القاهرة ، ١٩٨٣ .

الكتاب العشرون : الدراسة العلمية للمعتقدات الشعبية :

اشراف الدكتور محمد الجوهري ، القاهرة ، ١٩٨٣ .

إلى كتاب الحادى والعشرون : علم الاجتماع وقضايا التنمية فى العالم

الثالث :

تأليف الدكتور محمد الجوهري ، الطبعة الثالثة ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨١ .

الكتاب الثانى والعشرون : علم الفولكلور ، الجزء الثانى (دراسة المعتقدات

الشعبية) :

تأليف الدكتور محمد الجوهري ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٠ .

الكتاب الثالث والعشرون : بعض ملامح التغير الاجتماعى الثقافى فى

الوطن العربى . دراسات ميدانية لثقافة بعض المجتمعات المحلية فى

المملكة السعودية :

تأليف الدكتور علياء شكرى ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٩٧٩ .

الكتاب الرابع والعشرون : التراث الشعبي المصرى فى المكتبة الأيوبية :

تأليف الدكتور علياء شكرى ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٩٧٩ .

الكتاب الخامس والعشرون : الاتجاهات المعاصرة فى دراسة الأسرة :

تأليف الدكتور علياء شكرى ، الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٩ .

الكتاب السادس والعشرون : دراسة معاصرة فى علم الاجتماع :

تأليف الدكتور علياء شكرى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨١ .

الكتاب السابع والعشرون : عادات الطعام فى الوطن العربى :

تأليف الدكتور علياء شكرى ، دار المعارف ، القاهرة ، تحت الطبع .

الكتاب الثامن والعشرون : تاريخ علم الاجتماع ، الجزء الأول :

تأليف الدكتور محمود عودة ، القاهرة ، ١٩٧٩ .

الكتاب التاسع والعشرون : تاريخ علم الاجتماع ، الجزء الأول :

تأليف الدكتور محمد على محمد ، الطبعة الأولى ، الاسكندرية ، ١٩٧٩ .

الكتاب الثلاثون : علم الاجتماع والمنهج العلمى :

تأليف الدكتور محمد على محمد ، الطبعة الأولى ، الاسكندرية ، ١٩٧٩ .

الكتاب الحادى والثلاثون : أصول علم الاجتماع السياسى :

تأليف الدكتور محمد على محمد ، الطبعة الأولى ، الاسكندرية ، ١٩٨٠ .

الكتاب الثانى والثلاثون : جماعات الفجر ، مع اشارة لفجر مصر والبلاد

العربية :

تأليف الدكتور نبيل صبحى حنا ، الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٠ .

الكتاب الثالث والثلاثون : الأنثروبولوجيا : أسس نظرية وتطبيقات عملية :

تأليف الدكتور محمد الجوهري ، الطبعة الرابعة ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٤ .

الكتاب الرابع والثلاثون : علم الاجتماع السياسى :

المفاهيم والقضايا : تأليف الدكتور السيد الحسينى ، الطبعة الثانية ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨١ .

الكتاب الخامس والثلاثون : علم الاجتماع العسكرى ، التحليل

السوسيولوجى لنسق السلطة العسكرية :

تأليف الدكتور أحمد خضر ، الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٠ .

الكتاب السادس والثلاثون : الفكر الاجتماعى ، نظرة تاريخية عالمية :

تأليف هاينز موسى ، ترجمة الدكتور السيد الحسينى والدكتور جبهة سلطان العيسى ، ١٩٨١ .

الكتاب السابع والثلاثون : التنمية والتخلف ، دراسة تاريخية بنائية :

تأليف الدكتور السيد الحسينى ، الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٠ .

الكتاب الثامن والثلاثون : المدينة ، دراسة فى علم الاجتماع الحضري :

تأليف الدكتور السيد الحسينى ، الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٠ ، وأعيد طبعه ، دار المعارف ، ١٩٨٥ .

الكتاب التاسع والثلاثون : النظرية الاجتماعية المعاصرة ، دراسة لعلاقة

الإنسان بالمجتمع :

تأليف الدكتور على ليلة ، الطبعة الثانية ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٤ .

الكتاب الأربعون : علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية :

تأليف الدكتور أحمد زايد ، الطبعة الثانية ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٤ .

الكتاب الحادى والأربعون : البناء السياسى فى الريف المصرى :

تحليل لجماعات الصفوة القديمة والجديدة : تأليف الدكتور أحمد زايد ، الطبع الأولى ، دار المعارف ، ١٩٨١ .

**الكتاب الثانى والأربعون : علم الاجتماع الأمريكى ، دراسة لأعمال تالكوت
بارسونز :**

تأليف جى روشيه ، ترجمة الدكتور محمد الجوهري والدكتور أحمد زايد ، الطبعة الأولى
دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨١ .

**الكتاب الثالث والأربعون : البنائية الوظيفية فى علم الاجتماع
والأنثروبولوجيا . المفاهيم والقضايا :**
تأليف الدكتور على ليلة ، الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨١ .

الكتاب الرابع والأربعون : علم الاجتماع النقد الاجتماعى :
تأليف بوتومور ، ترجمة الدكتورة محمد الجوهري والسيد الحسينى وعلى ليلة وأحمد
زايد ، الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨١ .

الكتاب الخامس والأربعون : الاقتصاد والمجتمع فى العالم الثالث :
. تحرير آلن منتجوى ، ترجمة وتعليق الدكتورة محمد الجوهري وعلى ليلة وأحمد زايد ،
الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨١ .

الكتاب السادس والأربعون : علم الاجتماع ومشكلات وقت الفراغ :
تأليف الدكتور محمد على محمد ، الأسكندرية ، ١٩٨١ .

الكتاب السابع والأربعون : علم الاجتماع :
تأليف جونسون ترجمة وتعليق الدكتورة علياء شكرى ، ومحمد الجوهري ، وعلى ليلة ،
وأحمد زايد ، وحسن الخولى ، دار المعارف ، القاهرة ، تحت الطبع .

**الكتاب الثامن والأربعون : الريف والمدينة فى مجتمعات العالم الثالث .
مدخل اجتماعى وثقافى .**

تأليف الدكتور حسن الخولى : الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٢ .

الكتاب التاسع والأربعون : المرأة المصرية بين البيت والعمل :

تأليف الدكتور محمد سلامة آدم ، الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٢ .

الكتاب الخمسون : النظرية الاجتماعية في الفكر الإسلامى :

تأليف الدكتور زينب رضوان ، الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٢ .

الكتاب الحادى والخمسون : نحو نظرية اجتماعية نقدية :

تأليف الدكتور السيد الحسينى ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٩٨٢ .

الكتاب الثانى والخمسون : التغير الاجتماعى :

تأليف الدكتورة محمد الجوهري وعلياء شكرى وعلى ليله ، الطبعة الثانية ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٢ .

الكتاب الثالث والخمسون : النظرية الاجتماعية ودراسة الأسرة :

تأليف الدكتورة سامية الخشاب ، الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٢ .

الكتاب الرابع والخمسون : البناء الاجتماعى والثقافة فى مجتمع الفجر :

دراسة انثروبولوجية لتأثير البناء والثقافة والشخصية على التكامل الاجتماعى وتأليف الدكتور نبيل صبحى حنا ، الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٣ .

الكتاب الخامس والخمسون : المجتمع والثقافة والشخصية . مدخل إلى علم الاجتماع :

تأليف الدكتورة محمد على محمد ، وغريب سيد أحمد وعلى عبد الرازق جابى ، الإسكندرية ، ١٩٨٣ .

الكتاب السادس والخمسون : التصنيع فى الدول النامية :

تأليف آلان مونتجورى ، ترجمة وتقديم الدكتور السيد الحسينى ، الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٢ .

الكتاب السابع والخمسون : علم اجتماع الادارة . مفاهيم وقضايا :

تأليف الدكتور عبد الهادى الجوهري ، الطبعة الاولى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٣ .

الكتاب الثامن والخمسون : دراسات فى علم الاجتماع الطبى :

للكاترة محمد على محمد ، وعلى حلى ، وسناء الخولى ، وسامية جابر ، الطبعة الاولى ، الاسكندرية ، ١٩٨٣ .

الكتاب التاسع والخمسون : نقد علم الاجتماع الماركسى ، دراسة فى النظرية الاجتماعية :

تأليف بوتومور ، ترجمة تعليق الدكتور محمد على محمد والدكتور على حلى ، الاسكندرية ، ١٩٨٣ .

الكتاب الستون : دراسات فى علم الاجتماع السياسى :

تأليف الدكتور عبد الهادى الجوهري ، القاهرة ، ١٩٨٣ .

الكتاب الحادى والستون : معجم علم الاجتماع :

ترجمة وتعليق الدكتور عبد الهادى الجوهري ، القاهرة ، ١٩٨٣ .

الكتاب الثانى والستون : الشباب والمشاركة السياسية :

تأليف الدكتور سعد ابراهيم جمعة ، الطبعة الاولى ، القاهرة ، ١٩٨٣ .

الكتاب الثالث والستون : المدخل الى علم الاجتماع :

تأليف الدكتور محمد الجوهري ، الطبعة الاولى ، القاهرة ، ١٩٨٣ ، دار الثقافة للنشر والتوزيع .

الكتاب الرابع والستون : تنمية العالم الثالث :

الابعاد الاجتماعية الاقتصادية للكاترة على ليلة وأحمد زايد ومحمد الجوهري ، الطبعة الاولى ، القاهرة ، ١٩٨٣ .

الكتاب الخامس والستون : فلغريديواريتو ومودة الصفوة فى اطار النظام :
تأليف الدكتور على ليلة ، الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة .

الكتاب السادس والستون : العالم الثالث ، قضايا ومشكلات :
تأليف الدكتور على ليلة ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٩٨٣ .

الكتاب السابع والستون : المرأة والمشكلة السكانية فى العالم الثالث :
تحرير ريتشارد أنكر وزملائه ، ترجمة الدكاترة علياء شكرى وحسن الخولى وأحمد زايد ،
مراجعة محمد الجوهري ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٩٨٤ ..

الكتاب الثامن والستون : الاتجاهات التقليدية والحديثة فى الأنثروبولوجيا
الاجتماعية :
تأليف الدكتور نبيل صبحى حنا ، الطبعة الأولى ، الاسكندرية ، ١٩٨٥ .

الكتاب التاسع والستون : المجتمعات الصحراوية فى الوطن العربى :
تأليف الدكتور نبيل صبحى حنا ، الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٤ .

الكتاب السبعون : المرأة فى الريف والحضر ، دراسة لانماط العمل
والتغيرات السكانية :

اشراف الدكتورة علياء شكرى ، الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ، تحت الطبع .

الكتاب الحادى والسبعون : السكان والتنمية . دراسة انثروبولوجية فى
قريتين مصريتين :

اشراف الدكتور علياء شكرى ، الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ، تحت الطبع .

الكتاب الثانى والسبعون : الانثروبولوجيا الاجتماعية :

تأليف لوسى مير ، ترجمة الدكتورة علياء شكرى والدكتور حسن الخولى ، مراجعة
الدكتور محمد الجوهري ، الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ، تحت الطبع .

الكتاب الثالث والسبعون : المرأة في العمل الزراعى . دراسة إنثروبولوجية

للدكاترة علياء شكرى وحسن الخولى وأحمد زايد ، دار المعارف القاهرة ، تحت الطبع .

الكتاب الرابع والسبعون : الاتجاهات المعاصرة في دراسة القيم والتنمية :

تأليف الدكتور كمال التامى ، الطبعة الأولى - القاهرة ، ١٩٨٣ .

الكتاب الخامس والسبعون : دراسات في علم اجتماع التنمية :

تأليف الدكتور محمد الجوهري والدكتور كمال التامى ، الطبعة الأولى ، دار المعارف ،

القاهرة ، تحت الطبع .

الكتاب السادس والسبعون : السياسة الاجتماعية والتخطيط في العالم

الثالث :

تأليف الدكتور محروس محمود وعلى خليفة ، الطبعة الأولى ، دار المعرفة الجامعية ،

الإسكندرية ، ١٩٨٥ .

الكتاب السابع والسبعون : العيش والمجتمع ، دراسات في علم الاجتماع

المسكرى :

تأليف الدكتور أحمد إبراهيم خضر ، الطبعة الأولى ، دار المعارف ، ١٩٨٥ .

الكتاب الثامن والسبعون : الدولة في العالم الثالث ، الرؤية السوسولوجية

تأليف الدكتور أحمد زايد ، الطبعة الأولى ، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ، ١٩٨٥

الكتاب التاسع والسبعون : الجوانب الاجتماعية والثقافية للخدمة الصحية :

دراسة ميدانية في علم الاجتماع الطبى :

تأليف الدكتور على المكاوى .

الكتاب الثمانون : علم الاجتماع الطبى : مدخل نظرى :

تأليف الدكتور على المكاوى .

الكتب الحادى والثمانون : الأنثروبولوجيا الطبية : دراسات نظرية وبحوث

ميدانية ، تحت الطبع :

تأليف الدكتور على المكاري .

الكتاب الثانى والثمانون : الأنثروبولوجيا الاجتماعية ودراسة التغير والبناء

الاجتماعى :

تأليف الدكتور على المكاري .

الكتاب الثالث والثمانون : النظرية الاجتماعية ونقد المجتمع :

تأليف زولتان تار ، ترجمة وتقديم وتعليق الدكتور على ليلة ، مكتبة الحرية الحديثة للطبع

والنشر والتوزيع ، ١٩٨٩ .

الكتاب الرابع والثمانون : الشباب فى مجتمع متغير ، تأملات فى ظواهر

الاحياء والعنف :

تأليف الدكتور على ليلة ، مكتبة الحرية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع ، ١٩٨٩ .

٩٢ / ٧١٢	رقم الإيداع
I.S.B.N. 977 - 02 - 4165 - 2	الترقيم الدولي

٢ / ٩٢ / ٢٠
 جولييت ستار للطباعة

